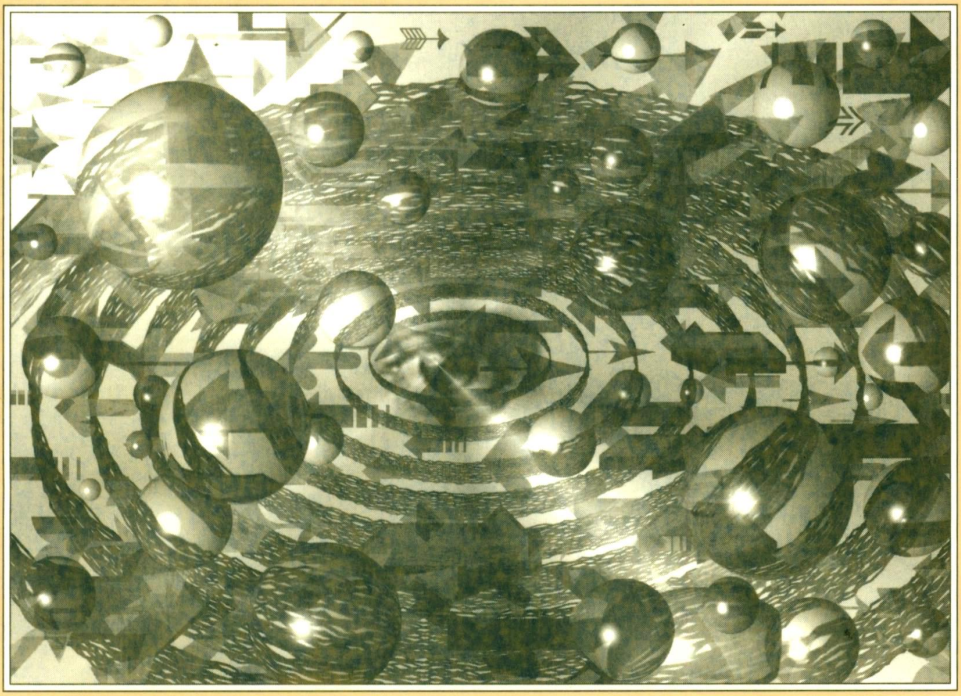
ÖZNE ÖZNELLİK ÖZGÜRLÜK



Toplum ve Bilim

73 YAZ 1997

Mahmut Mutman **Özne: Bir başka arşiv**

Ferda Keskin **Foucault'da öznellik ve özgürlük**

Levent Kavas **Kalımlı gidimli özne**

Bülent Diken **Melezlik ve sosyal teori**

Belkıs Kümbetoğlu **Aile, evlilik, nikâh: Değişen kavramlar**

Zeynep Sayın **Çoğul ve melez kimlik**

Oktay Gökdemir **Tarih ve Milliyetçilik Sempozyumu**

TANIL BORA, ASENA GÜNAL, EBRU KAYAALP

Toplum ve Bilim

73 YAZ 1997

Mahmut Mutman
Özne: Bir başka arşiv **5**

Ferda Keskin
Foucault'da öznellik ve özgürlük **30**

Levent Kavas
Benin yerlerine ilişkin birkaç çıkma: Kalımlı gidimli özne **47**

Bülent Diken
Melezlik ve sosyal teori **74**

Belkıs Kümbetoğlu
Aile, evlilik, nikâh: Farklılaşan kavramlar **111**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Zeynep B. Sayın
"Özne, ilkeselliğe uymaz": Çoğul ve melez kimlik **129**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Oktay Gökdemir
Tarih ve Milliyetçilik Kongresi'nin düşündürdükleri **146**

KİTAP TANITIMI **149**

C. Brecht-W. Fink (Der.): **"Eksik, hasta ve yarın": Modern kimliğin arkeolojisi** (Tanıl Bora)

E. Shohat & R. Stam: **Avrupamerkezciliği çözümlemek: Çokkültürlülük ve medya** (Asena Günal)

D. Morley - K. Robins: **Globalleşme, medya ve kültürel kimlik** (Ebru Kayaalp)

Toplum ve Bilim

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

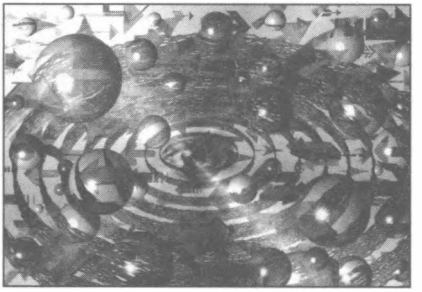
KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

INTERNET WEB ADRESİ
http: //www.metu.edu.tr/
~www21/tb/tb.html

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.



KOLAJ: Ümit Kıvanç.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Çağlar Keyder
Eser Köker / Levent Köker
Şerif Mardin / Ünal Nalbantoğlu
İlber Ortaylı / Oğuz Oyan
Ayşe Öncü / Doğan Özlem
Jale Parla / Mithat Sancar
Ömür Sezgin / İlkay Sunar
Burhan Şenatalar / Şirin Tekeli
İlhan Tekeli / Isenbike Togan
Zafer Toprak / İhsan Tunalı
Aydın Uğur / Galip Yalman
Faruk Yalvaç / Deniz Yenal
Zafer Yenal / Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in elinizdeki sayısında modern felsefenin kritik bir kavramı olan özneyle ilgili "bir başka arşiv"e dikkat çekmeye çalıştık. Özgürleştirici bir düşünce doğrultusunda, herşeye kâdir bir özne tasarımından da "öznenin/öznelliğin ölümü" aforizmalarından da başka bir yerde açılması gereken bir arşiv... Mahmut Mutman "bir başka arşiv" başlığıyla bu doğrultuda düşünme önerileri sunuyor. Özne fikrinin sosyal bilimlerde, psikanalizde, Marksizm içinde ve yapısalcılık-sonrası düşüncede izlediği seyrin eleştirel bir değerlendirmesi yapılarak; özne-nesne ikiliği ve ona refakat eden (öznenin tarihsel üretimini hesaba katmamakla malûl) kavramsal ikiliklerin kısıtlılıklarına dikkat çekiliyor makalede. Gramsci'ye atıfla, toplumsal-siyasal egemenliğin sultası altında, tabi konumda olanların öznellik deneyimleri, bir anlamda 'alternatif' bir öznelik konumu olarak öneriliyor: Özneleştiği oranda tikelliği silinen, indirgenemez bir öznelik konumu... Yazı, tikellik vurgusuyla uyumlu olarak, öznelik konumlarına dair örnek olaylarla sona eriyor.

Ferda Keskin, özne ve öznellik geliştirme yollarıyla ilgili sorularını, Foucault kitaplığını karıştırarak ortaya koyuyor. Bu makalenin, Türkçede yazılmış en derli toplu ve berrak ifadeli Foucault 'etüdlerinden' birisi olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Ferda Keskin, Foucault'nun, öznel deneyin farklı alanları hakkındaki analizlerini inceliyor; onun, birkaç yüzyıldır dayatılan (devlete bağlı) özne-bireysellik türünü reddederken yeni öznellik biçimleri geliştirme gereğini anlattığını söylüyor. Aşkın değil içkin bir özne kuruluşu, Foucault'nun -ve Keskin'in-, peşinde olduğu.

Levent Kavas, zenaatkârca yazılmış makalesinde, benlik ve kendilik kavramlarını/durumlarını ve bunlar arasındaki açıyı, "ben nasıl olanaklıdır?" gibi ilksel bir sorunun felsefi şeceresi içinden tartışıyor.

Öznelliğin ilkesel, özcü, önsel belirlenimlere uymazlığını, özne ve kimlik kuruluşlarının çoğul ve melez (ve olumsal-arızi) tabiatını vurgulayan Zeynep Sayın, bu savını, Aydınlanmacı gelenek ve postmodern kimlik tartışmasının yanısıra Romantisizme de atıf yaparak tartışıyor. (*Kitap Tanıtımı* bölümünde sunduğumuz, modern kimliğin başından beri "eksik, hasta ve yarım" niteliğine ve Romantisizmin modernliğin sürekli refakatçisi olduğuna dikkat çeken Brecht ve Fink'in kitapları, Sayın'ın yazısıyla beraber düşünülebilir.)

Bilgikuramsal bir tutum olarak çoğulluk ve melezliğe vurgu yapan diğer bir çalışma, Bülent Diken'in "Heterojenlik, belirsizlik ve sosyal teori" başlıklı uzun makalesi. Bu makale Dergide özne sorunsalı çerçevesinde değil, *Defter* dergisiyle beraber yürütmeye çalıştığımız, sosyal bilimlerin hal-i pür melâline ilişkin tartışma çerçevesinde yer alıyor. Bülent Diken, bu tartışma sürecini müşevviki olan, Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın!* raporunu yeterince radikal bulmuyor; daha radikal bir açılım için sosyal teoriyi melezlik ve ambivalens (iki yanlılık, muğlaklık) kavramları ekseninde sorgulamayı deniyor. Luhmann, Bourdieu, Lash/Urry, Latour ve Bauman'ın sosyal teoriye ilişkin yaklaşımlarını vukuflu bir şekilde değerlendirerek; "habitus", "ağ", "habitat" ve "socius" ("toplumculluk") kavramlarını, toplumu kavramaya dönük veçheler veya "seriler" olarak öneriyor. Bu vesileyle, sosyal teoriyle ilgili sözkonusu tartışmanın gidişatına dair bir hatırlatma yapalım. Bildiğimiz kadarıyla İstanbul'da, Ankara'da ve İzmir'de bu konuyla ilgili atelye çalışmaları, konferanslar vb. yürütülmekte. Bu tartışmaların verimlerini de derleyerek Türkiye'de sosyal teorinin durumuyla ilgili bir muhasebe yapma amacıyla, bu yılın Aralık ayında, çok büyük ihtimalle İstanbul'da bir toplantı düzenleyeceğiz. Bu toplantıyla ilgili öneriler, *Toplum ve Bilim*ve *Defter*'e iletilebilir.

Bu sayımızda dosya konumuz dışında yer alan tek makale, Belkıs Kümbetoğlu'nun değişen aile, evlilik, nikâh kavramlarına ve pratiklerine eğilen incelemesi. Kümbetoğlu, "ideal" (çekirdek) aile tipinin, 'kalesi' olan Batı'da da çözülme eğiliminde olduğunu saptadıktan sonra, Türkiye'de aile yapılarının çeşitlenme dinamiğini ve çözülme etmenlerini gözden geçiriyor. Yazar, "sıcak aile yuvası" mitosunun çöküşü ile bu yeni yönelimler arasındaki bağa dikkatimizi çekiyor.

Mersin Üniversitesi'nden Oktay Gökdemir, bu üniversitede düzenlenen "Tarih ve Milliyetçilik" konulu sempozyumla ilgili bir *İletişi* yazısı yazdı. Sosyal teori alanındaki bu gibi toplantılarla ilgili değerlendirme yazılarına *Toplum ve Bilim*'in *İletişi/Değini* bölümünün her zaman açık olduğunu hatırlatmak isteriz.

Toplum ve Bilim'in önümüzdeki 74. (Güz '97) sayısı, Türk siyasal düşüncesinde muhafazakârlık konusuna ayrıldı. 75. Sayı (Kış '97), feminizm üzerine. 1998 yılındaki sayılarımızın da üçünün ağırlıklı konularını belirledik: Türkiye Ekonomisi, Sanat/Edebiyat ve Türk Sol Düşünce Tarihi.

Özne: Bir başka arşiv

*Mahmut Mutman**

"Smith ve Ricardo'nun varsaydığı toplumdan soyutlanmış avcı veya balıkçı bireyler ... 18. yüzyılın ruhsuz ütopyalarının kendini beğenmiş Robinson efendileri" diye yazmıştı Marx. "Benlik bir vehimdir" demişti Şeyh Galib.[1] Bu yazıda ileri süreceğim özneye ilişkin tezi hemen söyleyeyim: *özne bir hükümranlık, egemenlik kurgusudur*. Bu tezi mantıksal bir biçimde açılan bir argüman hattı izlemektense, birbirinden değişik ve eşitsiz gelişen felsefi, sosyolojik, tarihsel, siyasal noktalar arasında dolaşarak sunmak istiyorum. Bu yazıdan bütüncül ve tutarlı bir özne kuramı bekleyenler hayal kırıklığına uğrayacaklar. Daha ziyade "özne" ve ilintili olduğu bazı başka şeyler hakkında bir dizi birbirinden farklı noktayı düşünme önerileri yapacağım.

Descartes'tan bu yana modern felsefede özne her zaman için düşünen insan-özne, yani bilişsel bir varlık, hatta bilginin üretken ilkesi veya yeri gibi alınmıştır. Felsefi terimlerle konuşursak, özne öncelikle bir bilgi öznesidir ve özneyi tanımlayan bilme, anlama aktivitesi ve bilinç alanıdır. Ama bu düşünme geleneği daha da gerilere götürülebilir. Simon Critchley'e göre, özne Platon'un "aynı" *(to auton)* dediği şeydir. Modern felsefenin bir örneği olarak Husserl'e göre bu kavram, sadece bilincin amaçlı edimlerini değil aynı zamanda bu edimlere anlam veren ve bilincin kurduğu nesneleri de, veya Heidegger'de sadece *Dasein*'ı değil, *Dasein*'ın varlığını kuran dünyayı da kapsar. Öyleyse bu gelenek içinde, ne kadar reddedilse bile, aslında aynının (öznenin) tanım olarak *başka* (öteki) ile ilişki içinde olması sözkonusudur. Ama bu ego'nun ya da ben'in "aynı" ile "başkası" arasındaki mesafeyi veya farkı indirgediği, yani başkalığı aynılığa ve kendili-

(*) Bilkent Üniversitesi Grafik Tasarım Bölümü.

1 Bkz. Marx'ın *Grundrisse*'ye yazdığı önsöz (1973: 83). Şeyh Galib: "...o benlikler hep vehm-i gumanındır" (1971: 24).

ğe dönüştürdüğü bir ilişkidir (Critchley: 1992: 4). Bu indirgeme ya da dönüştürme bilgisel bir işlemdir: ego'nun dışsal gerçekliğin başkalığını aynılığa dönüştürmesinin altında yatan tüm mümkün gerçekliği kapsamak ve yutmak, bilmek ve hükmetmek arzusudur ("ego"nun tanım itibarıyla yamyam olduğunu söyleyebiliriz). Öznenin egemenlik kurgusu, hiçbir başkalığın Aynı'nın, Kendi'nin düzenini bozmayacağı, engelleyemeyeceği ve başkalığa her türlü açılışın aynılığa geri döneceği garantisidir. Dolayısıyla başkalığın indirgenmesi olarak bu aynılık bir bütünlük kurgusudur. Özne kavramı, ilke olarak bölünemez, bir ve bütündür. Bir bütünlük ve tamlık olarak öznelik bir temellük etme, yutma *(appropriation)* ilişkisi ile tanımlanır.

Sosyal bilimler: Özne sorunsalı

Michel Foucault, *Şeylerin Düzeni* isimli çalışmasında insan bilimleri veya sosyal bilimlerin (ve onların temelini atan modern *"episteme"*nin yolaçtığı modern felsefenin) bir dizi ikilemlerle ve çıkmaz yollarla belirlendiğini göstermişti.[2] Bu ikilemler ve çıkmazlar, üretime, yaşama ve dile ait bilgi alanlarındaki gelişmeler sonucu insanın incelediği ve sınıflandırdığı dünyanın bir parçası haline gelmesi ve böylelikle bilimsel temsilin saydamlığını yitirmesinden doğar. Bu bilgisel gelişmelere modern çerçevesini veren ise, Descartes gibi rasyonel düşünceyi Tanrı'da değil "aşkın *a priori*" olarak *insanda temellendiren* Kant olmuştur. İnsan'ı ampirik-aşkın çift olarak kuran Kant'ın eleştirel felsefesi bu ikilemler ve çıkmazlara genel bir çerçeve verir: pozitivizm-eskatoloji ikilemi, *cogito* yani özne olarak düşünce ile düşünce-dışı arasındaki karşıtlık, ve insanın "kökeni" fikrinin bir yandan sürekli dönüşü ile aynı anda çekilişi arasındaki ikilem.[3]

Pozitivist ve yorumsamacı (veya simgesel) sosyoloji okulları arasındaki karşıtlık, sosyal kuramın ünlü yapı-eyleyen *(structure-agency)* karşıtlığı, vb Foucualt'nun genel parametrelerini verdiği sorunsalın değişik düzeyleridir. Özne ile nesne arasında bir karşıtlığa dayanan bu hümanist sorunsalın esas mantığı insan-özneyi hakikatin karmaşık kökeni ve sahibi, denetim ve egemenlik merkezi olarak kurmaktır. Örneğin pozitivist söylemin her iki ucunda bu öznenin değişik görünümleri vardır: bir uçta "matematikleştirilmiş evrenin" gövdesiz, tarihsiz, yersiz, sadece bir "konumu" olan özneleri-konuları-denekleri (değişkenler, kategoriler), öteki uçta aynı evrenin bilen-kumanda eden soyut rasyonel bilgi öznesi. Öte yandan pozitivizmin aşkın biçimselciliğinin karşısına yorumsama-

2 Foucault'nun arkeolojisinden çıkardığı sonuçları tartıştığı son iki bölümü kastediyorum. Bkz. Foucault: 1973: 303-387. Türkçede ilginç bir tartışma için, bkz. Akay: 1995: 67-81; 93-101

3 Bu en geniş anlamıyla fenomenolojik gelenek içinde sadece Heidegger bilişsel bir varlık olarak özne kavramına radikal bir karşı çıkış önermişti. Tabii daha yukarıda sıraladığım modern felsefenin gelişiminin muhalif kanadı –Spinoza, Bergson, Nietzsche– bizzat sözkonusu varsayıma sahip olmamaları hasebiyle muhalif kalmış ve fenomenolojik geleneğin kurumsal saygınlığına hiçbir zaman erişememişlerdir.

cı-simgesel sosyolojilerin içerik-dolu, anlam-kuran öznesi ve metinsel yorumlama, okuma yöntemleri yerleştirilir. Ama daha önemlisi, bu ikisi arasında bitmek tükenmek bilmeyen sentez ve çözüm çabaları, vb. Foucault'nun bize tüm söylemeye çalıştığı sosyal bilimin bu çabalar bir çözüme ulaştıktan 'sonra' başlamayacağı, bu aslında çözümsüz çabalardan ibaret olduğudur. Sosyal bilimler doğru ya da yanlış olmaktan önce, bir dizi çetrefiller, döngüler ve sorunlar üreten bir söylemsellik türü ortaya koyarlar.

Bu bağlamda tartışılmasında anlam olan bir karşıtlık yapı-eyleyen karşıtlığıdır. Nesnel toplumsal belirlemeleri vurgulayan bir yaklaşıma karşı, toplumsal ilişkilerin insan iradesi ve eyleyici gücü tarafından kurulduğu fikri Foucault'nun çözülemez, ancak tekrarlanır dediği türden döngüsel bir sorun olarak görülebilir mi? Bu tür bir karşıtlık her iki yanda (belirlenim ve irade) aynı sorunu farklı biçimlerde yeniden üretir: özne-nesne ikilemi. Tabii bu iradi yanın günlük yaşam ve öznelerarası etkileşimi vurgulayan bir kanat (fenomenoloji, etnometodoloji, simgesel etkileşimcilik) ile kollektif toplumsal mücadeleyi vurgulayan daha ciddi düzeyde muhalif ama marjinal bir yan (Marksizmin belirli bir yorumu, sosyal hareketler sosyolojisinin belirli kanatları, vb.) arasında bölünmüş olduğunu da unutmayalım. Ne var ki, kollektif toplumsal mücadeleler anlamında özne sorunu çağdaş tartışmalarda soyut bir toplum modeli oluşturma adına unutulmuştur.

Determinist yaklaşımlar en mükemmel biçimini Talcot Parsons'ın 1950'li yıllarda eklemlediği işlevselci kuramda bulmuştu. Parsons'ın, Durkheim'ı (yapısal-işlevselcilik) ve Weber'i (anlam/eylem sosyolojisi) birleştirme iddiasına karşın, önerdiği toplum kavramı toplumsal kurumları verili biyolojik işlevlere indirgeyen, statik ve arkitektonik bir kuramdı. Buna karşılık, 1960'lı yılların fenomenolojik ve etnometodolojik akımları Parsons'ın "toplumsal aktör"ünün sabit yerini reddederek, toplumun öznelerarası *etkileşim* içinde kurulduğunu öne süren hümanist bir programla çıktılar. Ama getirdikleri sayısız önemli açılıma karşılık bu akımlar da toplumsal belirlenimlerin önemini küçümseyen bir etkileşimciliğe *(interactionism)* düşerek ikilemi sadece yinelemiş oldular. Günlük rutin pratiklerin toplumu kurmadaki rolünü merkez alan Schutz'un fenomenolojik toplum kuramı adeta başkalığa ve farka karşı kuramsal bir cephe olarak karşımıza çıktı.[4] Etnometodoloji ise, "saklı varsayımlar" ya da "artzemin varsayımları" üzerinde israr etmesine karşılık, düşüncenin ilginç bir ters dönmesiyle, herşeyin somut toplumsal etkileşim bağlamında olup bittiğini söyleme durumuna geldi. Fakat belki de bunun nedeni, görünürde dile verdikleri öneme karşılık gerçekte bu "artzemin varsayımlarını" hâlâ bir şekilde *bilinçte* görmeleriydi (ya da bilinçten başka bir yeri düşünme gücünden yoksun olmalarıydı). Sonuç-

4 Fenomenolojik okul bir dünyadan bir başka dünyaya geçişin "şok"la olduğunu söylemekle farkı tanımıştır, ama bu fark fenomenolojik sosyolojide aslında sonunda bir bütünün parçaları olan toplumsal kurumlar ve yapılar arası bir farktır. Bkz. Berger ve Luckmann: 1966.

ta fenomenoloji ve etnometodoloji, bir çeşit Kartezyen *cogito* gibi alınabilecek olan rasyonel aktörün ya da bilincin *dışında* kalanı yeniden-temellük etme, yutma çabasıdır.[5]

Çağdaş yapısalcılık ise kendini bu hümanist sorunsalın tam karşısına yerleştirdi, ve "anti-hümanizmi" sonuna kadar götürmese bile "özne" kavramında radikal bir altüst oluşa neden oldu. Özellikle modern dilbilimin bulgularından, Saussure'ün anlamlama süreci içinde göstergeye verdiği radikal özerklik ile dil/konuşma ayrımından hareket eden yapısalcılık özneyi anlamlama sürecinin kökeni olmaktan ziyade sonucu haline getirdi. Bu görüşe göre anlam üreten "yapı", öznenin bilincine yerleşik artzemin varsayımlar değil, özneyi içine yerleştiren ayrımsal bir göstergeler sistemdir. Yapısalcılığa göre, ayrımsal bir sistem olduğu için bir kez dile girince hiçbir köken bulamayız ve anlam hep çoğul kalır. Özneyi niteleyen konuşma ise onun bu edimiyle tüketemediği, konuşmasının öncesinde ve sonrasında hep kalan ve hiçbir kökene indirgenemeyen dil sayesinde mümkündür. Böylelikle özne yapının bir ürünü haline gelir. Ama yapısal anlambilimin (Levi-Strauss, Greimas) anlamlama sistemlerini oluşturan karşıtlık yapılarını nesne edinen çözümlemesi biçimsel sınırlarını aşamayarak pozitivist ütopyanın bir versiyonuna dönüştü. Bu noktada özne kuramının geçirdiği dönüşüm açısından gerek psikoanalizin gerekse yapısalcılık-sonrası düşüncenin önemli köşetaşları oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ama problemin ne olduğunu kurmamıza yardımcı olacağı için önce, ikilemleri aşma ve yeni bir toplum kuramı kurma iddiasıyla gelen Anthony Giddens'ın "pratik bilinç" kavramını incelemek istiyoruz.

Anthony Giddens'ın "pratik bilinç"i

Anthony Giddens'ın "yapılaşma" kuramının iddiası özne-nesne, yapı-eyleyen, vb. karşıtlığını ortadan kaldırmaktır. Giddens'a göre, ikilem aslında toplumsal yapıda içkindir ve "yapının dualitesi" biçiminde tanımlanmalıdır. Giddens için insanın eyleyici kapasitesi basitçe bir bilinci ve amacı olmasından ibaret değildir; eylemek, günlük yaşamı kuran kuralların ve rutinlerin açılımıdır ve bu açılım ancak bir zaman sorunsalı içinde anlaşılabilir (1987: 60-61). Burada Giddens, gerçekte fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Schutz'u izler, ama bunu Saussure-sonrası bir yaklaşımla düzeltir. Geleneksel yapı kavramı ile ilgili en önemli sorun, yapının eyleme dışsal kalmasıdır. Halbuki dil-konuşma ayrımıyla Saussure, başka bir yapı kavramı geliştirmiştir: dil konuşmadan farklı olan ama ancak konuşma içinde gerçekleştirilebilen bir yok-bütünlüktür. Giddens'a göre eğer yapı kavramını böyle kavrarsak, onu basitçe eylemi dışsal olarak sınırlayan birşey olarak görmekten kurtulur, aynı zamanda eylemi mümkün kıldığını gö-

5 Foucault'ya göre Husserl tam da bunu yapmaya çalışmıştı. Schutz'un fenomenolojik toplum kuramı veya etnometodoloji Husserl'ci felsefi projenin sosyolojik versiyonlarıdır.

rebiliriz. Gerçekte yapı, dönerek organize ettiği insan eylemlerinin hem aracı hem de sonucudur. Dikkat edileceği gibi, Giddens bu yaklaşımıyla yapısalcılığın "yapı" ve etnometodolojik okulun "artzemin varsayımları" kavramlarını birleştiren bir yaklaşım denemektedir.

Giddens bu bağlamda "pratik bilinç" kavramını önerir, ki genel kuramı açısından önemli olanın "yapılaşma" kavramı değil aslında bu kavram olduğunu öne süreceğim. Dikkat edilmesi gereken öncelikle *öznenin nasıl tanımlandığıdır*, ve Giddens bilinci merkez alan, özneyi bilinç sahibi bir varlık olarak kuran bir tanım verir (1987: 88-89).[6] Toplumun oluşturan öznelerin ortak ya da karşılıklı bilgisi *(mutual knowledge)* kendilerinin ve başkalarının eylemlerini anlamlı kılmak için gerekli olan kurallar bütünüdür. "Pratik bilinç" bu bilginin alanıdır (Giddens: 1987: 63). Giddens bu noktada önemli bir saptama yapar: söylemsel olarak ifade edilemeyen veya edilmesi çok zor şeyler vardır; özneler ya da eyleyiciler tamamen belirli kurallar uyarınca (yani 'etno-metodolojik' olarak) davrandıkları halde sorulunca bu kuralların neler olduğunu her zaman dile getiremezler – tıpkı Türkçe diline doğmuş olan bizlerin, Türkçe öğrenen bir yabancı bize bir cümleyi niçin öyle değil de böyle kurduğumuzu sorunca tam olarak açıklayamamız gibi. Dolayısıyla Giddens'a göre pratik bilinç bir tür bilinçdışıdır, ama gene de ona bilinç demek gerekir çünkü bilinçdışı gibi baskıyla oluşmuş bir yer değildir, daha ziyade bilinçdışı ile bilinç arasında bir yerdir. Pratik bilincin dünyasında özneler, zaten yaptıkları eylemlerin içsel bir parçası veya gereği olarak eylemlerini düşünsel olarak kumanda ederler ya da ayarlarlar *(reflexive monitoring)* ve bu genellikle söylemsel olarak ifade edilmez (Giddens: 1987: 99).

Ne var ki Giddens'ın bilinci "pratik" olarak tanımlaması rasyonel özne kavramından farklı birşeyden sözettiği anlamına gelmez, çünkü ayarlama veya düzenleme, *"monitor"* veya kumanda etme, hâlâ öznenin bilişsel ve kendine dönen bir özne olduğunu, yani tıpkı fenomenolojinin artzemin varsayımları için olduğu gibi, pratik ortak bilginin yerinin de *bilinç* olduğunu gösterir.[7] Halbuki öznelerin bir biçimde bildiği halde ifade edemediği bu bilgi nasıl hala bilinçte olabilir? Bilinç kavramı, türdeş (homojen) bir bütünlük ve özdeşlik varsayar. Eğer öznenin "bildiği" halde söyleyemediği bir bilgi varsa, özne nasıl olur da

---

6 Örneğin Giddens, özneyi merkezsizleştirmek adına yazarı tamamen ortadan kaldırma cüreti gösteren en son metinsel çözümleme yöntemlerine karşı yazarın metnin birleştirici ögesi olarak analize geri getirilmesinin ehemmiyetine değinmektedir (1987, a.g.y.) Giddens, bir yandan, Barthes, Derrida ve Foucault gibi düşünürlerin metinsel ögelerin nesnel incelenmesine verdikleri birincilliği, yani fenomenolojik ilkeye yönelttikleri eleştiriyi, işine geldiği biçimde, herhangi bir metin incelemesinde yazar ögesinin ortadan kaldırılması gibi göstermektir – ki bu düpedüz saçmadır, tam tersine örneğin Derrida'cı yapıbozumun özü, mümkün tüm verileri hesaba katan en geniş anlamıyla bir analiz olmasıdır. Öte yandan bunun aslında felsefi bir sorun olduğunu bilmekte ve işi ustaca bu yöne kaydırmaktadır. Aslolan bilinçtir. Bkz. Giddens: 1987: 98-99.

7 Giddens'ın çeşitli yorumcuları arasında bu noktayı en iyi farkeden Lash ve Urry olmuştur. Onlara göre, Giddens'ın modernlik anlayışı bilişsel aktivite düzeyi hayli yüksek bireyler varsaymaktadır. Bkz. Lash ve Urry: 1994.

bütünlük ve aynılık olarak alınabilir? Giddens bilinçdışını sadece baskılarla oluşan bir alan olarak almakla hem baskı hem de bilinçdışı kavramlarını basitleştirmektedir.[8] Hatta öznenin "uyguladığı" ve "yaşadığı" ama hakim olmadığı, konuşamadığı bir bilgi düzeyi olduğunu farkettiğinde bile hâlâ bunu bilince yerleştirerek yani bilinci merkez alan bir toplum kuramı oluşturarak duruma "hakim olmaya" çalıştığı söylenebilir. Bu bilgi ve bilinç arzusu ("yeni bir toplum teorisi kuralım!") *bir benlik ve dünya sahibi olma, bütünlenme*, yani bir *hakimiyet, egemenlik* arzusu değil mi?

Freud ve Lacan: Merkezsizleşen özne?

Bilinçte olmayan ama öznenin davranışını yönlendiren düşüncelerin nerede olduğu sorusu özneyi merkezsizleştiren bir sorudur. Bilinçdışı Freud'dan önce sözedilen tıbbi ve felsefi bir terimdi; Freud ise bilinç ile bilinçdışı arasındaki ilişkiyi yeni bir özne kuramı oluşturacak biçimde teorize etti. Güdüleri değil onların "düşünsel temsilcilerini" içeren bilinçdışının Freud için kendine özgü işleyiş mekanizmaları vardı ve bilinçdışı düşünceler bastırılmış ve geriye itilmiş olmalarına karşılık öznenin yaşamında aktif bir rol oynamaktaydılar. Bilinçdışı bir yandan herhangibir anda bilinçte olmayan tüm verileri gösteriyordu, öte yandan bilince çıkmasına izin verilmeyen bastırılmış düşüncelerin alanını. Bastırma *(repression)* bilinçdışının oluşumunun temel mekanizmasıydı: herhangi bir arzunun tatmin edilmesi başka (toplumsal) gereklilikler dolayısıyla acı verecekse özne bunu bastırıyordu, ama bastırılmış düşünceler hiçbir zaman ortadan kalkınayıp davranışı belirlemeye devam etmekteydi. Freud için bilinçdışının oluşmasında çocukluk döneminin bastırma olayları, dolayısıyla aile kurumu *merkezî* bir rol oynamaktaydı. Freud'un öznesi bilinç değil, bilinçdışı tarafından kurulan bir özneydi; rasyonel davranışın, bilinç ile izin vermediği düşünceler arasında her zaman tehdit altında kalmaya mahkûm zayıf ve güvensiz bir uzlaşma olduğu söylenebilirdi.

Bilinçdışı kavramının Freud'un tartışmasında ortaya çıkan iki önemli yanı vardı: Derrida'nın dikkati çektiği gibi, Freud psişenin göstergelerin üstüste yazılmasından *(Niederschrift)*, birbiriyle üstüste, içiçe geçen izlerden oluştuğunu söylemişti (Derrida:1973:149-150; Laplanche ve Pontalis: 1963: 247-248, 475). Bu modele göre izlerin veya göstergelerin bağlandığı herhangi bir köken veya başlangıç noktası olduğu söylenemez; hatta paradoksal gelse bile başlangıçta izin olduğu söylenmelidir. Freud'a göre, duyuların bir nörondan ötekine geçerken karşılaştıkları direnç düzeyleri arasındaki fark "psişe"yi *kuran* farktır; başka türlü söylersek, "psişe" bu düzeylerin veya dirençlerin farklarıyla kurulan, ayrımsal güçlerin ve enerjilerin alanıdır, ve kökeni, başlangıcı veya merkezi olmaması bu anlama gelir. Gene Derrida'ya göre, Freud'un tartışmasında ikinci

8 Böyle bir "bilinçdışı" kavramının eleştirisi için, bkz. Baker (1996), Deleuze ve Guattari (1987).

önemli kavram "erteleme" kavramıydı. Bir yandan sonradan bulmak üzere hazzı şimdilik ertelemekle özne bir bakıma kendi varlığını, tamlığını erteleniekteydi. Öte yandan, bizatihi bilinçdışının varlığı öznenin tamlığının veya bütünlüğünün yapısal olarak ertelenmesi demekti. Mutlak bir başkalık olarak bilinçdışı her türlü ekonomik davranışı kesintiye uğratmakta, varlığı, bütünlüğü imkansız kılmaktaydı (Derrida: 1973: 150-151). Bu yaklaşımın radikal sonuçları izlenirse, tanımı itibariyle bir özdeşlik ve tamlık olarak görülen bilincin tamamen çıkarsanmış ve sınırlı bir işlev olduğunu söylemek gerekecektir.

Psikoanalizin "bilinçdışı" kavramı, öznenin "psişe"sini *(psyche)* ikiye bölerek onu merkezsizleştirdi. Özneyi yerinden oynatan Freud, Lacan'ın ünlü formülüyle "düşündüğü değil düşünmediği yerde varolduğunu" göstermişti. Ama öte yandan, Freud'un özneyi merkezsizleştirirken, bir dizi kavramsal hiyerarşi (haz ilkesi-gerçeklik ilkesi, birincil-ikincil süreçler) aracılığıyla aile kurumunda merkezlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tüm ilginç bulgularına rağmen, psikoanaliz bir yandan kökeni imkansız kılarken öte yandan özneyi ailede kökleştiriyor, bir yandan psişenin yapısının vargısız ertelemelere, başlangıçsız ayrımlara dayandığını söylerken öte yandan –imkansız ve kaybedilmiş olarak tanımlasa bile– bir kökenden sözediyordu. Yapısal dilbilimin kimi bulgularını psikoanalize getiren Jacques Lacan "bilinçdışının dil gibi yapılaştığını" söylemekle öznenin merkezsizleştirilmesi yolunda daha ileri bir adım atacaktı (Lacan: 1977). Lacan'a göre, göstergebilimin saptadığı anlamlama sürecine ilişkin kimi mekanizmalar (metafor, metonimi) ile özellikle rüyalarda saptanan bilinçdışının mekanizmaları (yoğunlaşma, yerdeğiştirme) arasında yapısal bir benzerlik vardı. Daha önemlisi, Lacan için, anlamlama süreci, gösterilenlerinden radikal olarak ayrı, gösterenlerden oluşan bir zincirdi. Anlam, dilbilimde olduğu gibi gösteren ile gösterilenin birliğinde değil, bir gösterenin bir diğer gösteren ile buluşma noktasında oluşan ve sonul olarak sabitlenemeyen bir ilişkiydi. Göstereni maddi anlamıyla yani ses veya görsel işaret olarak alan Lacan, Freud'un *"Niederschrift"* modeline yaklaşan biçimde, bilinçdışının yapısının maddi birimler olan gösterenler tarafından belirlendiğini ileri sürdü. Gösterenler birbirlerinden farklarıyla ayrıldıkları için, dilde hiçbir köken yoktur. Dil aralıklardan, ayrımlardan yapılmıştır. Köken düşüncesi böyle darbe yiyince öznenin de darbe alması beklenen bir sonuçtu. Lacan sonrası psikoanalizde özne fenomenolojik gelenek içinde olduğu gibi anlamın kökeni değil, göstergelerin bağımsız etkililiğinin bir sonucu olarak görülür. Geleneksel iletişim kuramlarında olduğu gibi, gösterge iki özne (mesajı yollayan ve alan) arasında değildir, tersine özne göstergelerin arasında ortaya çıkan, yapısal bir sonuç, yapının işleyişinin bir etkisidir.[9] Lacan'ın bu tezi, özneyi ailesel kökeninden koparıp dil aracılığıyla diğer toplumsal ilişkilere açtı. Üstelik bu toplumsal alan şimdi bir göstergeler zinciri

9 Lacan'ın ünlü formülüyle, "gösterge bir başka gösterge için özneyi temsil eden şeydir" (1981: 198-199).

olarak (Nietzsche'nin *"fortgesetzte Zeichenkette"*sine benzer bir şey olarak) görülüyordu. Ne var ki Lacan'cı psikoanaliz, gösterge zincirlerini işe katarak sarstığı kökensel ve hiyerarşik yaklaşımı bu kez bir başka kavramsal hiyerarşiler setiyle ("arzu/talep/ihtiyaç", "simgesel/imgesel/reel", "penis-fallus") yeniden kurdu. Lacan özneyi kökensel olmaktan çıkararak "Öteki" dediği gösterenler zincirinin kurgusu haline getirdi, ama aynı anda öznenin betimlediği bu kuruluş içindeki ayrıcalığını ne anlamda sorguladığı kuşkulu kaldı. Hegel'in *"aufheben"* (koruyarak aşma) kavramına benzer biçimde, bir simge dediği "fallus"u cinsel farkı kuran ayrıcalıklı gösterge olarak adlandırdı. Bu fark ise, iğdiş edilme ve yokluk kavramları ile anlamlanmaktaydı. Böylelikle "göstergeler zinciri" kavramı, arzunun ayrımsal bir hareket, bir süreç olduğunu ima etmesine rağmen, Lacan tamamen geriye dönen bir hareketle öznenin kökenine yokluğu, eksikliği *(lack)*, hiçbir zaman tatmin edilemeyen bir arzuyu yerleştirdi.

Psikoanalizin özneyi merkezsizleştirici çıkışı sonunda özneye dönen bir kuramlaştırma, bir "özne kuramı" haline geldi. Gene de Lacan'ın açıkladığı "fallik" ekonomi ve cinsel fark düzeni özgül ve belirlenmiş bir ilişkiler seti için anlamlı bir çözümleme kertesi oluşturabilir. Esas sorun psikoanalizin "bilinçdışı" kavramını önermesine, yani bilinçte olmayan bilgilerin ve düşüncelerin varlığından sözetmesine rağmen hâlâ metafizik düşüncenin ve sosyal bilimlerin özne-nesne, kültür-doğa, zihin-gövde gibi ikilemlerine takılan bir söylem üretmekte oluşudur (Lacan'ın ve Freud'un tipik kavramsal hiyerarşileri). Hatta bilinçdışı kavramı bile böyle metafizik bir kavramdır. Freud'un negatif bir alan gibi görmediği ("bilinçdışında 'hayır' yoktur") bu alana hâlâ bilinç-dışı ya da aslında "bilinç-olmayan" *(un-conscious)* gibi negatif ve bilinç kavramına bağımlı bir ad vermesi ilginçtir.

Althusser'in ideoloji kuramı: Maddi pratik ve ideolojik döngü

Marksizmin içinden Louis Althusser son yılların özne kuramına dolaylı bir katkıda bulundu. "İdeolojik ve İdeolojik Devlet Aygıtları" isimli ünlü makalesinde Althusser, "nerede ideoloji varsa orada özne" olduğunu söylemekle, ideoloji kavramını bilinç ile sınırlı olmaktan kurtardı, çünkü özne kavramını sadece bilinç değil bilinçdışını da içeren bir varlığa gönderme yapma anlamında kullanıyordu. Althusser için ideoloji bilinçdışına benzer bir yapıya sahipti ve özne ideolojinin işleyişinin en önemli sonuçlarından biriydi. Bu ideolojik işleyiş ise basitçe fikirsel değildi, esas olarak dil ve kurumlar içinde gerçekleşiyordu. Althusser ısrarla ideolojinin *maddi bir pratik* olduğunu söyledi (fikirler ve inanç "maddenin değişik kiplikleri"dir). Althusser'in bu önemli tezi, bir ters çevirme işlemiyle nitelenir: Pascal'ın söylediği gibi, "inandığın için dua etmiyorsun, dua ettiğin için, yani eğilmekle, dudaklarını kıpırdatmakla inanıyorsun." Dua etmek, eğilmek, dudaklarını kıpırdatmak ve sesler çıkarmaktır aslında, yani mad-

di, gövdesel bir harekettir.[10] İşte Althusser öznenin bu tür toplumsal pratikler ve günlük ritüeller içinde kurulduğunu göstermek istiyordu (Giddens'ın "pratik bilinç" dediği –söylenemeyen ama oradaki bilgi– Althusser için bir bilinç değil, gündelik ve kurumsal pratiklerin gövdede yazısıdır). İdeoloji kavramının merkezinden bilinci alarak yerine toplumsal kurumları, ritüelleri ve pratikleri yerleştirme işlemi öznenin kuramlaştırılmasında yeni bir açılım getirdi: toplumsal bir metin olarak ideolojik metin gövdesel düzeyde yazılan bir metin ve özne böyle bir metnin sonucu olarak görüldü. Althusser'in kendi ise vurguyu, özneyi özneleştiren, ideolojiyi merkezleyen ve bir ideolojik kurguyu diğerinden ayıran "çağırma" *(interpellation)* kavramı üzerine yaptı. Özneler üretim ilişkileri yapısının gerektirdiği ideolojik yerleştirmenin sonucu olarak görüldü. Böylelikle Althusser öznenin toplumsal yazılışın ürünü olduğunu gösterdiği halde özne kavramını koruma durumunda kaldı ve "ideolojinin döngüsü" dediği döngünün içinden çıkamadı; öte yandan buna bağlı biçimde, ideolojik alana özgü ayrımsallığı hâlâ sadece üretim ilişkilerinin antagonistik yapısında temellendirebildi. Althusser'e göre, sınıfsal yapı uyarınca ancak birbirinden farklı iki çağırma olabileceği için sınıfsal olmayan farklara kuramı içinde yer kalmamakta, böyle farklar (cinsiyete ve cinselliğe ilişkin, kültürel, vb.) Althusser'in ideoloji yaklaşımı içinde yer bulamamaktadır. Bu durumda ideolojinin "bireylerin gerçeklikle olan imajiner ilişkilerinin temsil edilmesi" tanımlaması içindeki "gerçeklik" *sadece* üretim ilişkileri olarak okunabilir. Öte yandan, Althusser "özne"yi bir etki, sonuç olarak görse bile "ideolojinin döngü"sü (Özne-özneler) onun için kaçınılmaz kaldığı için özne garip bir biçimde büyük harfli, "aşkın" statüsünü korumaktadır. Böylelikle Althusser kapıdan kovduğu özneyi bacadan davet etme tehlikesini göze almış oldu. Başlangıçta avantaj getiren ve Althusser'in Marksist söyleme değişik yollar açmasını sağlayan "ideoloji" argümanı bu noktadan sonra aynı yolların kapanmasına, kuramın döngüselleşmesine neden olmaktadır. Althusser'in maddi pratikleri (ritüeller, söylemler, kurumlar) bir yandan toplumsal metni gövdeye yazarlar, öte yandan bu gövde ideolojinin döngüselliğine (Özne-özneler) hapsolur. Örneğin Althusser özne *(subject)* olmanın tabiyetten *(subjection)* geçtiğini söylediği noktada bu döngünün hiç kuşkusuz en ilginç kertesini sunuyordu. Ama öznenin tabi olduğu tam olarak nedir? Althusser'in bu çelişik ve belirsizlikler taşıyan söyleminin karşısına doğru bir özne kuramı yerleştirilemez, çünkü bir bakıma böyle her kuramın döngüsel olacağını gene Althusser göstermiştir. Yapısalcılık sonrası düşünürler ise (Foucault, Derrida, Deleuze) bu noktada çok daha önü açık ve üretken bir düşünme biçimi başlatmışlardır.

10 Althusser'in dini model olarak alması, dayandığı bazı düşünürlerin (Pascal, Spinoza) Hristiyanlık üzerine konuşuyor olmalarına bağlanabilir. Ama bu yaklaşım elbette dinsel ideoloji ile sınırlanamaz. Örneğin Althusser'den hareketle, (sağ ya da sol) siyasal eylem öznesinin örgüt içi eğitim çalışmalarından ziyade gösteride, yürümekle, pankart taşımak ve slogan atmakla kurulduğunu söyleyebiliriz.

Yapısalcılıktan sonra ya da özne'den önce

Foucault, Derrida ve Deleuze gibi değişik yazarlara ortak bir başlangıç bulmak zor. Böyle bir başlangıç belki de ancak şimdiden geriye giderek kurulabilir. Bu durumda akla gelecek ilk figür ise herhalde Nietzsche'dir. Bilindiği gibi, Nietzsche Kartezyen özneyi, onun dolaysızlığını *(immediacy)* elinin tersiyle itmişti. Ama asıl önemlisi, bilinçdışından pozitif bir güç olarak sözetmişti. Leibniz'in bilincin deneyimin ancak sınırlı bir parçası olduğu öngörüsünden hareket eden Nietzsche "sürekli olarak bilmeden düşündüğümüzü, bilince çıkan düşüncenin ancak tüm düşüncenin küçük bir parçası olduğunu" söyleyecekti (1974: §354). Nietzsche için gövdenin tümü her an düşünmekteydi, çünkü gövde bir şey ya da töz olmaktan ziyade değişik güçler ve dirençler arasındaki hareketler, ilişkiler ve farklardan oluşan dinamik bir süreçti. Öznenin kendini tanıdığı yer olan bilinç (ya da bizzat böyle bir tanıma –aynılık, kendilik– demek olan özne) dinamik, ayrımsal, sürekli hareket halindeki güçlerin *etkisinden, sonucundan* başka birşey değildir. Nietzsche için bilinç basitlik (aynılık) iken gövde çoğulluktur, algıların, duyumların çoğul, süreçsel bütünlüğüdür. Bir başka deyişle, gövde bir töz olmadığı gibi bir köken de değildir. Nietzsche'nin kökbilimi *(genealogy)*, Foucault'nun ifadesiyle "köklerde aynılığı değil dağılımı bulur" (1984: 79). Derrida'nın (1973: 148-149) ve Deleuze'ün (1983: 40-44) yorumlarını izleyerek, Nietzsche'nin güç *(force)* dediği şeyin bir varlık (töz, köken, özdeşlik) olmaktan ziyade farkların ve niceliklerin oyunu olduğunu söyleyebiliriz. Freud'un ayrımsal güçlerin alanı ya da *"Niederschrift"* olarak bilinçdışı düşüncesi, Lacan'ın "gösterenler zinciri" kavramı bu noktada Nietzsche'ye yaklaşmaktadır. Özne yapısalcılıkta olduğu gibi bir köken değil bir sonuçtur, ama biçimsel ve durağan yapıların değil, taşıdığı gövdenin süreçsel, ayrımsal güçlerinin etkisi ya da sonucu.

Yukarıda Anthony Giddens'ın "pratik bilinç" kavramını tartışırken bu kuramcının haklı olarak söylemsel düzeye çıkartılamayan bir bilgiden sözettiğini belirtmiştik. Ama Giddens, bilince ve söyleme gelmeyen bilgiye hâlâ bilinçten başka bir yer bulamıyordu. Benzer biçimde yapısalcılığın soyut biçimsel yapıları veya etnometodolojinin artzemin varsayımları da hep bilinçte sonuçlandılar: birincisi, soyut *"binary"* [ikili] yapıların evrensel benzerliğinden oluşan aşkın bir zihinsel yapı önerirken (Levi-Strauss), ikincisi öznelerin edimlerinin anlamını somut etkileşim bağlamlarına hapsetti (etnometodoloji). Althusser ise, bir yandan özneyi onu üreten toplumsal belirlenimlerin maddi, gövdesel düzeyine yerleştirirken, öte yandan bu maddi-toplumsal düzeyi ideolojik döngüselliğe (Özne-özne) hapsediyordu. Yapısalcılık sonrası yaklaşım ise, bir özne kuramı kurmaya heveslenmekten ziyade "özne"den *önce* ne geldiği sorusuna dayanmaktadır.[11] Teleolo-

11 Yapısalcılık sonrası yaklaşımlardan *sonra* moda olan bir yaklaşıma göre, artık özne bitmiştir, ve şimdi özneden sonra ne geldiğini sormak zorundayız. Bkz. E. Cadava, P. Connor, J-L. Nancy (1991). Derrida ise, aynı derlemede kendisiyle yapılan mülakatta, Foucault, Lacan ve Althusser

jik bir saf köken düşüncesinden kurtulma çabasıyla Althusser ideolojinin "her zaman-daima" (always-already) varolduğunu belirtmişti. Althusser'in "her zaman-daima" dediği bu garip başlangıçsızlığın, ideoloji veya özne değil, ideolojinin veya öznenin etkisi olarak kendiyle birlikte doğduğu halde onlardan önce kalan bir geçmiş olduğunu ileri süreceğiz. Bu "önce" yapısalcılığın "yapı"sı değildir, çünkü sürekli hareket halindedir; kimseye ait olmayan toplumsal bir üretimdir; ve bu toplumsal üretim öyle olup bitmektedir ki hiçbir zaman sonuç olarak sabitlediği toplumsal yerler ve konumlar ile özdeşlenemez.[12]

Yapısalcılık-sonrası yaklaşım hakkındaki yaygın kanılar edebiyata temel önem atfettiği, söylem diye gerçeğin zıttı olan birşeyden sözettiği ve ampirizme karşı (!) olduğudur. Gerçekte bu düşüncelerin yüzeyselliği sözkonusu düşünürler dikkatli okunursa görülebilir. Ama asıl vurgulamamız gereken yapısalcılık-sonrası düşüncenin tüm yapmaya çalıştığı şeyin zihin-gövde, öznenesne, yapı-eyleyici ikilemleriyle düşünmeyen ve konuşmayan bir başka dil ve yaklaşım kurmak olduğudur. Bu yaklaşım, hem gövdeyi natüralize eden, onu organik ve kökensel bir işlevler bütünlüğüne indirgeyen biyolojizme, hem de göstergeleri soyut ve biçimsel karşıtlıklar düzeyinde bırakan ve böylece bir göstergeler imparatorluğu kuran yapısalcılığa karşı çıkar. Kaynaklarını yapısalcılık kadar, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürlerde bulan yapısalcılık sonrası düşünce, dil ile gövdenin kaynaştığı, dilin gövde, gövdenin dil haline geldiği noktalarda odaklaşır. Foucault'nun iktidar, Deleuze ve Guattari'nin arzu süreçlerine ilişkin çözümlemelerinin, Derrida'nın yapıçözümünün ortak paydası rasyonel öznenin ekonomik dünyasını sarsan başkalığı öne çıkarmak ve "toplumsal"ın gövdelere yazılı olduğunu, onlarla yeniden-üretildiğini veya kesintiye uğratıldığını göstermektir. Yapısalcılık-sonrası yaklaşımlara karşı olanların en çok tehdit olarak algıladıkları noktalardan biri, bu yaklaşımlar içinde, felsefe, sosyoloji, biyoloji, psikoanaliz, edebiyat ya da estetik gibi değişik söylemsel alanları ayıran katı disipliner çizgilerin ortadan kalkmaya yüztutmasıdır. Böyle düşünenleri daha da kızdırmak ve popüler efsaneyi ye-

---

gibi düşünürlerin özne sorunsalının sonunu ilan etmekten ziyade bu sorunsalı eleştirdiklerini ve asıl sorunun özneden önce ne geldiği sorusu olduğunu göstermektedir.

12 Pierre Bourdieu'nün kendi "habitus" kavramı bağlamında Amerikan etkileşimciliğine yönelttiği haklı eleştiri buradaki meramı anlatmada *bir dereceye kadar* yararlı olacaktır. Bourdieu şöyle yazıyor: "Sınıf 'habitus'undan sözederken, bir durumda yazılı özellikleri doğrudan pratiklere ilişkilendiren her türlü durumcu *(occasionalist)* yanılsamaya karşı, kişilerarası ilişkilerin, görünümlerine rağmen, asla birey bireye ilişkiler olmadığında, ve etkileşimin hakikatinin asla tamamen etkileşim içinde içerilmediğinde ısrar ediyoruz." (1989: 81) Bourdieu'nün "habitus" kavramı toplumsal konumu hareket halinde ve üretken bir gövdesellik olarak görür; herhangibir somut etkileşim, eylem veya performans içinde tüketilemeyen dinamik bir "geçmiş"in, hareket halinde bir metnin (göstergeler zincirinin) varlığına işaret eder. Ama Levi-Strauss'un yapısının içine zamanı sokan Bourdieu'nün önemli bir eksiği, toplumsal belirlenimdeki zorunlu belirsizliği, tamamlanmamışlığı, sürekli değişimi sosyolojik bir gerçekçiliğe feda etmesi, ve bu "gerçekçi" (Bourdieu'nün kendi terimi) sosyoloji içinde, hegemonik düzenlemelerin kırıldığı noktalara, dirençlere, dönüşümlere, başkalıklara duyarsız kalmasıdır.

niden-üretmek pahasına da olsa, bu noktada gerçekten birşeyler öğrenebileceğimizi düşündüğüm edebiyata başvuralım. Marcel Proust'un kahramanı uykudan uyanıyor:

> "Böyle uyanınca ve zihnim başarısız biçimde nerede olduğunu anlamaya çalışınca, etrafımdaki herşey karanlığın içinde dönmeye başlardı: şeyler, yerler, yıllar. Uykuyla hâlâ ağır gövdem, duvarın yönünü, mobilyaların yerlerini çıkarmak ve içinde durdukları evin parçalarını biraraya getirmek ve ona bir ad vermek için, yorgunluğunun örüntüleri içinden değişik kaslarının pozisyonlarını kurmaya çabalardı. Hafızası, omurgalarının, dizlerinin, omuzlarının birleşik hafızası, ona içinde şu ya da bu zaman uyuduğu tüm odaların dizisini verdi; görünmeyen duvarlar, hatırladığı tek tek odaların biçimine kendilerini adapte ederek karanlıkta etrafında döndü... Gövdem, üzerine yattığım yan, zihnimin hiçbir zaman unutmamış olması gereken bir geçmişin sadık gardiyanları, tam anlamıyla canlandıramaksızın varolduğunu hayal ettiğim o uzak günlerde, dedemlerin evinde, Combray'deki yatak odamda tavandan zincirle asılı çanak biçimindeki gece ışığının parıldayan alevini, Siena mermerinden yapılmış baca parçasını gözlerimin önüne getirdi." (1981: 6-7)

Marcel Proust'un kahramanının hatırladığı basitçe parıldayan alev, mermer baca değil, içinde uyuduğu tüm odalardır. Hatırlanan imgeler değildir basitçe; resimler bir türlü canlanamaksızın hayal edilirken kaslar çoktan uyanmıştır. Hatırlayan, zihin ya da bilinç değil, kaslar, omurgalar, eklemler, kısacası *gövdenin* hafızasıdır. Proust'un metninde bu "geçmiş"in statüsü nedir? Asla yitirilmiş bir kökenden ya da nostaljiden sözetmiyoruz. Öncelikle "geçmiş" basitçe dedesinin Combray'deki evi değil, tüm geçmiştir: "zihnimin hiçbir zaman unutmamış olması gereken" yani unuttuğu, gövdemin hiçbir zaman unutmadığıdır. Gövde içinde yaşadığı tüm evlerden ayırtedilebilir mi? Kapının yerini, yürümeyi, çay içmeyi ne zaman öğrendim? (Kökeninin peşindeki dostumuz genç Proust'un acıları...) Kronolojik zaman düşüncesi içinde geçmişin, bir zaman önce "var" olmuş, bir vakit "şimdi" olmuş olduğunu, yani bir köken veya başlangıç olduğunu varsayarız. Gilles Deleuze, Bergson'un felsefesini açıkladığı önemli çalışmasında bu düşünürün kronolojik ve ilerleyen anlamıyla zamanın (geçmiş-şimdi-gelecek) olabilmesi için, öncelikle hiçbir zaman "şimdi" ve "var" olmamış mutlak bir geçmiş olması gerektiği düşüncesini tartışır. Hiçbir zaman var ve şimdi olmamış ama yaşanan her şimdiki anı bölen ve onu geleceğe açan (sürekli *geçmekte* olan, sürekli *hareket* halinde olan) bu mutlak geçmiş (kronolojik) zamanın koşuludur. Deleuze'e göre Bergson, zamanı sabit bir ilerleme çizgisi değil, kesintisiz bir başkalaşım, farklılaşma olarak görmüştü. Mutlak geçmişin köken olmaması hiçbir zaman sonul olarak sabitlenememesi demektir. Hemen belirtelim ki, sözkonusu "geçmiş" mutlak olduğu, hiçbir zaman "var" olmadığı için özneye, benliğe ait olamaz, tamamen *toplumsaldır* (daha ziyade benliğin bu geçmişe ait olduğu söylenebilir). Ama bu toplumsallık öznenin dışında, ona dışsal bir yapı değildir, özneye yazılı, onun içindeki bir dışsallık veya

başkalıktır ("geçmiş" her zaman buradadır: gövde).[13]

Jacques Derrida'nın "metin" kavramı da herhangibir göstergeler zincirinin gösterdiği referansın basit ve özdeş değil bölünmüş olduğunu ifade eder. Her türlü referansın ve kökenin bölünmüşlüğü ile kastedilen basitçe antagonizma, karşıtlık veya çelişki değildir. Kökenlerin kırılmışlığı ve karmaşıklığı ile Derrida, tüm bu ikilemleri üreten ama onlardan başka kalan bir hareketliliği kasteder. Bu kök-olmayan kök ya da kavram-olmayan kavrama Derrida değişik metinlerinde değişik adlar verir. Bunlardan *"differance"*ı seçelim. Bu terimle anlatılmak istenen birbirinden farklı iki şey, iki varlık anlamında fark değil, daha ziyade bu farkları doğuran harekettir. Hegel'in çelişki kavramına formel bir benzerlik taşısa bile *"differance"* bu kavramdan farklı olarak bir özdeşlikte (A=A değil) sonuçlanmaz, göstergelerin sürekli hareketini mümkün kılar: herhangi bir gösterge kendinden bir önceki ve sonraki göstergelerin izini taşır, öyle ki hiçbir sonul köken sabitlenemez. Derrida'ya göre "genel metin" dediği bu hareket öznenin rasyonel ve sınırlı ekonomisini (bilinç, benlik, akıl ve çalışma) bozan ve onu sürekli çözen bir başkalıktır.[14] Derrida'dan kalkarak herhangi bir öznenin ya da kimliğin aslında açık ve devingen bir metin olduğunu söyleyebiliriz.

Bir başka ifadeyle söylersek, Derrida öznenin kuruluşunun aynı anda çözülüşünden ayırtedilemeyeceğini göstermiştir. Marcel Proust'a dönelim: odayı hatırlayan kaslardan, eklemlerden söz ettiğimiz zaman bu gövde pratik dünyanın, yani çalışma, iş yapma dünyasının gövdesidir: Althusser'in maddi pratikleri tarafından kurulmuş, yerleştirilmiş, yazılmış bu becerikli gövde sonuçlar ve ürünler üretir. Ama aynı zamanda bu gövdenin direngen olduğunu, enerji harcadığını, şiir yazdığını, başarısızlığa uğradığını, aşık olduğunu, bilinçdışı olduğunu ve hatta öldüğünü biliyoruz. Gövde basitçe üretken, organik ve anatomik bir bütün değildir, bir sürü girinti çıkıntılardan ve aralıklardan yapılan, hareket halinde, değişik güçler ve zayıflıklar, hazlar ve acılar taşıyan, dağılıp giden, karmaşık ve açık bir oluşumdur. Göstergeler gövdeye yazılıdır, tıpkı gövdenin de göstergelere yazılı olduğu gibi (bir sözcük ya da imge bizi niye heyecanlandırır ya da korkutur?). Yapısalcılık sonrası yaklaşımlar, özneyi bir töz ya da varlık gibi almadıkları için onun kuruluşundan, her zaman süreçsel ve maddi olan, ve her zaman başkalık içinde ve sayesinde gerçekleşebilen kuruluşundan, *özneleşmesinden* sözedebilirler. Ama bu kuruluş içinde özneleşme, aynı zamanda bir öznesizleşmeyi ima eder. Bir başka deyişle, yukarıda özneyi tanımlayıcı ilişkiler olarak

---

13 Sosyoloji içinde Durkheim bu kavrama yaklaşmıştı: "... her birimizin içinde dünün insanı vardır." (alıntılayan Bourdieu: 1989: 79). Yalnız Durkheim'da bunun nedeni geçmişin şimdiye göre çok daha uzun olmasıdır. Yani, Bergson ve Deleuze'ün sürekli geçmekte olan, hareket etmekte olan geçmiş kavramından çok farklı olarak Durkheim'da geçmiş sabit ve büyüyen bir kökendir.

14 "Tam da *'differance'* yüzünden, herhangibir varlığın kendine-özdeşliği veya tözselliği etrafında kendini toparlayabilmesinin imkansızlığı ve ötekine zorunlu başvuru, bizi, gerçeklik etkisini hiçbir biçimde dille sınırlı olmayan genel bir metne veya ayrımsal sürece yerleştirmeye zorlamaktadır." (Derrida: 1993: 223)

sözettiğimiz "temellük etme, mülk edinme" ister istemez bir mülksüzleşmeyi, hakim ve tam olamamayı *(ex-propriation)* ima eder. Tıpkı aynılığın ister istemez başkalığı gerektirmesi gibi, özneleşme, tam ve hükümran olma, içinde yokoluşun, kendinden kurtuluşun, başkalaşımın vb. aykırı güçlerini taşır.

Bergson'un "hiçbir zaman varolmamış geçmiş"ine, Fransız felsefeci Emmanuel Levinas "başkalık" *(alterity)* adını verir. Yukarıda öznenin öncelikle bilişsel bir özne olduğunu ve bu bilişsel eylemin bir egemenlik kurgusu olduğunu belirtmiştik. Hiç kuşkusuz Hegel'in mutlak ruhunun diyalektiğinde doruk noktasını bulur bu aşma, hükmetme kurgusu. Levinas ise, öznenin zorunlu olarak ötekiyle ilişki olduğunu söyleyerek tüm metafizik düşünceye meydan okur. Levinas için özne ister istemez başkasıyla ilişkidir; başka ya da öteki, *öznenin bilişsel gücünü aşar*, onun *dışında* kalır. Öteki'nin varlığı öznenin aynılığını ve "kendiliğindenliğini sorguya çeker". (1969: 43) Levinas'ın gerçek eleştirel bilgi dediği *etik* ("etos"un bilimi), onun için inanılan ve özdeş olunan bir moral değerler dizgesi değil, *öznenin dışarıya açıldığı noktadır*. Öteki, benim varlığımı, kendiliğindeliğimi ve kendi-belirlenimimi sorguya çeker; beni meşruiyetimi ispat zorunluluğu ile karşı karşıya bırakır.

Aşağıda öznenin tarihsel kuruluşunu incelerken göreceğimiz gibi, gövdenin çoğul ve vahşi güçlerini, 'düşüncelerini' bastırarak kurulan özne her zaman için *başkalarının* özneliğinin tanınmamasıdır. Öznenin ekonomisi, yapısı ve düzeni hiçbir şekilde eşitliğin veya özdeşliğin düzeni değildir. Başkasının öznelliğinin tanınmaması ise, her zaman için öznenin kendini akıl ve bilinç merkezinde değerlemesi, ve "öteki"ni hep olumsuzlanarak aşılan *(aufheben)* gövdesel özelliklerle, hükmedilen doğayla bir ya da yakın görmesidir. Çağdaş bir feminist kuramcı, Luce Irigaray ataerkil düzene yönelttiği eleştiri ile bu düşünce çizgisine önemli bir katkıda bulunmuştur. O'na göre, ataerkil söylem basitçe geçmiş çağlardan kalma ve kadınların daha fazla hak elde etmesiyle ortadan kalkacak birşey olmaktan ziyade hümanist söylemin ta kendisidir (Irigaray: 1985: 112-113; 133-146). Irigaray'a göre, ataerkil söylem erkek değil öncelikle kadın hakkında, onun duygusal, zayıf çocuksu, vb. olduğunu söyleyen, kısacası kadını hep bir eksiklikle tanımlayan bir söylemdir. Kadının böyle tanımlanması sayesinde erkek kendisinden hiç sözedilmeksizin "norm" (rasyonalite, olgunluk, vb. temsilcisi) olarak belirir, yani "insan"ı temsil eder. Bu nedenledir ki Irigaray'a göre, kadınlar için sorun daha fazla hak elde etmek, yani erkeklerle eşitlenerek aynı konuma gelmek değil, kadınların farklarını, güçlerini ortaya koyan başka, kadınsal bir imgelem, bilim, felsefe, edebiyat üretmektir. Cinsel farkın ataerkil düzenlenişi bir öznelik (egemenlik) kurgusudur: erkeğin kadına bağımlılığını reddeden, cinsel farkı karşılaştırılabilir ve zımnen norm aldığı erkeği bu karşılaştırma aracılığıyla özne (rasyonel, olgun, egemen) kılan bir hümanist söylem.

Gerçekte basitçe insanseverlik olarak alınamayacak hümanizmin ve özellikle felsefi hümanizmin insanı merkeze yerleştirme işlemi bir başkalaştırma ya da

ötekileştirme işlemidir: tıpkı kadınların zayıf, çocuksu ve yeteri kadar insan olmaması gibi, Üçüncü Dünyalılar da yeteri kadar bilimsel, örgütlü ve gelişmiş değildir. Örneğin siyahlar aşırı, vahşi, doğaya yakın bir cinsellik ile tanımlanırlar. Ama daha da ileriye giderek bu sistemin biyolojik denilen sınıflamaları da içerdiğini belirtelim: hayvanlar, bitkiler ve taş-toprak sıralamasının esas ölçütü bilinçtir. Örneğin hayvanların bilinci olmadığı için dünyalarının "zayıf" olduğu söylenmiştir. Bu 'doğal' sıralamaların, hiyerarşilerin hiç de masum olmadıkları hatırlanmalıdır; bunlar hemen, insanlarla hayvanlar, insanlarla insanlar arasında "doğal" bir dünya kurarlar. Hayvan haklarının artık demokrasilerin gündeminde olduğu gibi cansız denilen doğanın canlı denilen doğadan kolay ayırtedilemeyeceğinin –özellikle stratosferdeki delikler ve yokolan çevreden sonra– bilimin gitgide kendi dogmalarını zorlayan gündemi haline gelmeye başladığını hatırlayalım. İnsanın merkezinde olduğu, herşeyin 'insan için' olduğu söylenen bu dünya aslında *kimin* dünyası? İçinde yaşadığımız uygarlığın ve kültürün en temel özellikleri arasında olan kurban etme ve et-yeme hiçbir şekilde geçmişte kalmış değildir ve tüm şiddetiyle devam etmektedir. Hatta esas olarak bir kurban ve feda(kârlık) kültürü (çalışma, işgüç, aile ve çoluk çocuk sahibi olma, işini, aileni, yurdunu sevme ve fedakârlıkta bulunma) içinde yaşadığımızı söylemek pek de yanlış olmayacaktır.[15]

Özne: Avrupa'nın "büyük anlatısı"

Öznenin bir hükümranlık ya da egemenlik kurgusu olması demek, *belirlenmemiş* ve *bağımsız* bir varlık olarak kurulması, başkasına bağımsızlığın reddedilmesidir. Bugün "özne" dediğimiz kavram Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkışın uzun ve karmaşık bir tarihi var. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı kabulü ve özellikle St. Augustine'in yeniden-kodlamasından tutun da gene Roma'da sivil yurttaşlığın kabulüne, Avrupa'nın parçalanmış siyasal ve ekonomik yapısından Hristiyanlığın geçirdiği bir dizi ilginç dönüşüme kadar... Bu özgül tarihi hakkıyla anlatmaya çalışmak (veya örneğin Hristiyanlık ve İslamiyetin bu açıdan son derece ilginç olabilecek karşılaştırmasını yapmak) bu yazının sınırlarını bir hayli aşmamıza yol açardı. Weber'in kapitalizmin "ruhu" olarak tanımladığı Protestan ahlakı ile Aydınlanma felsefesi gibi Avrupa'nın önemli ve temel dönüşümleri sosyal bilimlerde ve felsefede sık sık yinelendiği için, bu yazıda bu iki önemli oluşumu dışlamayan ama hazırlayan ve çerçeveleyen bir bağlam olarak Hristiyanlığın 17. ve 18. yüzyıllar boyunca süren büyük ve sessiz metamorfozundan sözetmek istiyorum.[16] Kültür tarihçisi Michel de Certeau

15 Bu konuda nefis bir tartışma için, bkz. Derrida: 1991.

16 Protestanlığın ve Reform Hareketinin önemi küçümsenemez elbette. Çalışma ahlakının aksiyomatik nitelik kazanması temel bir dönüşüm olmuştur. Ama Katolik Hristiyanlığın –St. Paul, St. Augustine– açıkça çalışma ahlakını öne sürmese bile, gövdeye ve hazlara –"flesh"– hasmane, di-

Writing History isimli önemli çalışmasında bu iki yüzyıl boyunca Avrupa'da Hristiyanlığın evrensel ve formel bir ahlak ideolojisine nasıl dönüştüğünü anlatır (1988: 115-215). De Certeau'ya göre, bu yüzyıllara kadar Avrupa'da aynı şey olan din ve ahlak gitgide birbirinden ayrılmaya başladı. Bu iki yüz yıl, Hristiyan dininin pratik ve toplumsal meselelere uygulanarak gitgide formalize oluşuna ve soyut ve evrensel bir ahlak anlayışı biçiminde yeniden-kodlanmasına tanık oldu.[17] Dinin bu toplumsal uygulamalarının en tipik örneği kırsal alanlarda açılan (köylülerin İncil'i okumasını amaçlayan) okuma-yazma kampanyalarıydı. Ama bu toplumsal uygulamalar dinsel bağlamlarının dışına kayarak dini de başka bir yere kaydırdı ve dönüştürdü. Bu büyük tarihsel metamorfoza formülünü veren Rousseau'nun ünlü sloganı olmuştu: "dogma hiçbirşeydir, ahlak herşey!" De Certeau'nun gösterdiği gibi, Hristiyanlığın bir evrensel ahlaka dönüşümü Hristiyan pratiğin biçimselliğinin ortaya çıkmasını sağladı; Hristiyanlığın olumsuzlanarak biçimsel ve soyut özünün yeniden kurulması ise yükselmekte olan mutlakiyetçi devlete yeni bir ideolojik birlik verdi.

Hristiyanlığın biçimsel özünün evrensellik olarak üretilmesinin sonucunda oluşan Aydınlanma söyleminin en önemli ilkesi, geçmiş dönemleri bir öteki (din, hurafe, ilkellik, vb.) haline getiren zamansal uzaklaştırma mekanizmasıydı. Ama bu mekanizmanın başarıyla işleyişini mümkün kılan önemli bir etmen Michel de Certeau'nun gözünden kaçmaktadır: Hristiyanlığın evrensel bir etik olarak yeniden-kodlanmasını mümkün kılan kolonyal maceraydı (Spivak:1991:124). Böylece Avrupa'nın karşısına çıkan tüm toplumlar basitçe ilkel, barbar, geri olarak görülmekle kalmadı, daha önemlisi bu toplumlar *Avrupa'nın geride bıraktığı aşamalara takılıp kalmış toplumlar, Avrupa'nın geçmişi* olarak görüldü. Avrupalı özne Walter Benjamin'in 20. yüzyılın başında "homojen boş zaman" adını vereceği bu ilerleme sorunsalı sayesinde ötekine bağımlılığını yadsıyabildi, kendini bağımsız ve hükümran özne ve tarihsel evrimin 'telos'u olarak olarak merkezledi.

Hristiyanlığın evrensel bir ahlaka dönüşümü ve Avrupa'nın başka toplumlarla girdiği bu özel ilişki biçimi ("evrensellik") Avrupa'daki başka gelişmelere koşuttur elbette: kapitalizmin gelişmesi ve büyük bilimsel-teknolojik sıçrama. Birincisi, Marx'ın çözümlemesinin gösterdiği gibi, değişim değerini hakim kılan kapitalizmin bir "evrensellik" üretmesidir. "Birey", "insan-özne" ya da "ego" pazarda, Balibar'ın ifadesiyle "olduğu kadarıyla satın alma gücü" demek olan evrenselin gerçekleşmesidir (1997: 99). İkincisi ise, kapitalizm ile birlikte gelen teknolojik projedir. Teknoloji, doğanın bir yapı empoze edilerek bilgisinin üre-

---

sipliner ve ekonomik tutumu zaten ilk günah öğretisinde yazılı değil midir? Öyle ki doğmakla, gövde sahibi olmakla zaten günahkar insan, günahlarını *bulmak* için dua etmek zorundaydı! Tanrı'nın gazabı tartışma götürmez, ama ne Yahudi ne de İslami teolojilerin böylesine bir hasmanelik düzeyine vardıklarını söylemek gerçekten güç..

17 Elbette De Certeau'nun betimlediği süreç Michel Foucault'nun "modern disiplin"inin doğumuna tam olarak denk gelmektedir. Bkz. Foucault: 1977.

tilmesi aracılığıyla ona kumanda edilmesi projesidir. Bu tamamen insan-merkezli bir proje, insan gövdesini yeniden kurmak çabasıdır.[18] Bilimsel bilginin uygulaması olarak teknoloji insani deneyimlerin (çocukluk, yaşlılık, cinsellik, hastalık, delilik, aşk, ölüm) soyut paradigmaların, son çözümlemede sermayenin mantığı olan bir soyut nicelikler mantığının hakimiyetine geçmesidir. Özne bir yandan soyut paradigmanın kategorileri aracılığıyla kurulur (tüketici gruplarından cinsel sapkınlık türlerine), öte yandan aynı biçimde, bilgisel bir hat boyunca, çözülmeye uğrar.

Avrupa'da kapitalist modernliğin gelişimi çoğu kez basitçe Avrupa'nın içinde olup biten birşey gibi alınmaktadır. Halbuki, özellikle öznenin tarihsel kuruluşunu anlamak istiyorsak, Avrupa'nın kendi iç dönüşümü asla reddedilemeyecek bir gelişme olmakla birlikte, Batı uygarlığının dünyada bugünkü hakim konumu asla diğer toplumlarla ve kültürlerle girdiği ilişkiden soyutlanamaz. Bu yapısal ilişki ekonomik düzeyde, en başından beri global olan kapitalizm sayesinde, dünyanın diğer yerlerinden Batı'ya 16. yüzyıldan bu yana süren muazzam değer aktarımıdır. Öte yandan kültürel düzeyde yukarıda kaba bir özetini verdiğim söylemsel mekanizmalarla Batı uygarlığı diğer tüm uygarlıkları değersizleştirerek kendini egemen özne (evrensellik) olarak kurar.[19] Başkalığın kendiliğe, aynılığa dönüşmesini mümkün kılan, farkın bir yandan aynı ölçek içinde *karşılaştırılabilir* kılınırken öte yandan aynı anda bu ölçek boyunca zamansal olarak geriye itilmesi ve artık ondan kopulmuş radikal olarak farklı bir *köken* haline getirilmesidir.[20] Ama aynı zamanda Levinas'ın kastettiği anlamda etiği çağıran bir ilişkidir bu, çünkü başkalığın reddi ve kendine, aynılığa döndürülmesi çabası ister istemez dışarıya açılma ve farkla ilişkiyi gerektirir.

Özneye ilişkin her kuramlaştırma, açıklama ve söylem kurma çabası onun bu tarihsel üretimini hesaba katmak zorundadır. Çünkü özne, yurtsuzlaştıran bir üretim tarzı olarak kapitalizmin mantığına uyarlı biçimde her yerde boy atmış ve global bir arzu haline gelmiştir: işi, arabası, evi, banka hesabı, özel yaşamı, hakları, hazları ve ruhsal problemleriyle "özne" çağımızın en içe işlemiş dogmasıdır; toplumsallığın silinmesi, bireycilik. Öte yandan, kapitalizmin kodları çözücü etkisi özne açısından hep iki yönlü çalışır. Çifte bir hareketle, kapitalist kod-çözme bir yandan tikellikleri (indirgenemez yoğunlukları, hazları, acıları, arzuları, durumları, süreçleri, bilgileri, başkalıkları) serbest bırakır, öte yandan bunları birey-

---

18 Ama sonuç olarak ortaya çıkan aslında, bir yandan insan gövdesinin dağılması, parçalanması olmuştur (telefon, televizyon, arabadan uçağa tüm taşıtlar gövdenin oraya buraya dağılmış parçaları, güçleridir ... görme, işitme, mesafeleri katetme ..); öte yandan, teknoloji insan gövdesini basitçe daha mükemmel kılmamış, daha ziyade bir dönüşüme uğratmış ve uğratmaktadır (gövdenin şimdi bambaşka hızları ve yavaşlıkları, bambaşka güçleri ve zayıflıkları, bambaşka hazları ve hastalıkları var).

19 Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin iddia ettiği gibi, kültürü ekonomiden, siyasetten, vb.'den ayırmak da kendine güveni hayli sorunlu rasyonalist bir tutumu ifade eder. Bkz. Chattarjee: 1996

20 Bu mekanizmaları başka bir yerde ayrıntısıyla anlattım: Mutman 1996.

özne biçimi altında yeniden-kodlar. Benzer bir çifte işleyiş (ya da kökensel bölünme) "insan hakları" nosyonu için de geçerlidir. Bu nosyon bir yandan ancak ve ancak kapitalist mübadele global hakimiyet kazandığı anda mümkündür, öte yandan insan hakları söylemi her zaman olmasa da çoğu kez kapitalizmin öznelikten mahrum bıraktığı yerlerde ve noktalarda gerçeklik kazanır.

"Subaltern": "Özne"liğin ölüm-kalım olduğu yer

Özne-lik sorunu nerede bir ölüm kalım sorunudur? Tarihten ve toplumdan kimlerin özneliği (eyleyiciliği, değiştiriciliği) silinmektedir? Antonio Gramsci, klasik Marksist kuramın işçi sınıfından farklı olarak herhangibir toplumda sistemin işleyiş mekanizmaları aracılığıyla kendilerini ifade etmeleri, bir yer edinmeleri ve temsil edilmeleri mümkün olmayan gruplardan sözetmiş ve bunlara *"subaltern"* adını vermişti. İlk elde bu kavram bize örneğin oy hakkı olmayanları (siyasal kuramın *"disenfranchised"* dediği kesimleri) anımsatıyor. Ama *"subaltern"* kavramı elbette oy hakkı olmayanlardan biraz daha geniş ve farklı bir kavram (en azından "oy hakkı" dediğimiz şeyin asla demokrasinin garantisi olmadığını ve basitçe temsil edilmeyi sağlayarak sorunları çözmekten ziyade yeni türden sorunlara yol açtığını biliyoruz). Bu nedenle *"subaltern"*ı konuşması, ifadesi kamusal alana girmeyen, temsil bulamayan kesimleri kapsayan spesifik bir kategori olarak almakta yarar var. Örneğin A.B.D.'inde orta sınıf eşcinceller ciddi bir siyasal, toplumsal ve kültürel baskı altında olmakla birlikte sistem içinde gayet sınırlı da olsa, özellikle belirli yerel yönetimler aracılığıyla belirli bir temsil imkanı bulmuşlardır, sınıfsal düzeyde ekonomik bir rahatlığa sahiptirler, ve bu anlamda en azından tümüyle *"subaltern"* bir grup oluşturmazlar; ama sokakta yaşayan "evsizler" için sözkonusu temsil ve ifade olanakları akla bile getirilemez. Dolayısıyla her iki grup da hukuken oy hakkına sahip olduğu halde evsizlerin bir grup olarak "subaltern"ın tipik bir örneği olduğunu söyleyebiliriz. *"Subaltern"*ın bir başka tarihsel örneği klasik sömürgecilik döneminin kırsal yerli halkıdır (hatta yerli toprak sahiplerinin belirli bir gurubunun –örneğin orta köylülük denilen kesimin– bile sömürgecilik koşulları altında *"subaltern"* bir statüsü olmuştur). Son bir örnek olarak da günümüz çevre ülkeleri veya Üçüncü Dünyasında kırsal ve kentsel yoksulların tipik *"subaltern"* gruplar oluşturduklarını söyleyebiliriz.[21]

---

21 "Gecekondu" terimini, çeşitli gelir grupları ve değişik ilişki biçimleri içerebildiği için *"subaltern"* ile aynı şey olarak görmeyi sorunlu bulan "uzman" okurlar için geçen yıllardaki bir televizyon belgeselinden örnek verelim. İki ayrı olayı içeren belgesel programda ilk olay İstanbul'un oldukça yoksul bir gecekondu mahallesinde narkotik şubenin bir operasyonu sonucu esrar sattıkları anlaşılan bir grup kadının yakalanarak karakola götürülmeleriydi. İkinci olay ise, kadın haklarına ilişkin olarak tanınmış bir bayan profesörle yapılan bir mülakattı. Olaylar arası hiçbir bağlantı kurmayan televizyonun bir önceki olay ile kadın hakları sorununu hiç birleştirmemesi beklenir bir davranıştı. Ama asıl şaşırtıcı olan kadın hakları adına konuşan bayan profesörün de

Eğer özneyi modernliğin bilinen paradigması içinde, "konuşan" özne olarak alıyorsak, *"subaltern"*ın özne olmadığını ya da her zaman için özneliğin eşiğinde kalan, özne-ol(a)mayan özne olduğunu söylememiz gerekiyor. Bir başka deyişle, *"subaltern"* özne olmanın sürekli bir mücadele, bir ölüm-kalım mücadelesi olduğu yerdir. Hegelci diyalektik *"subaltern"* koşulun köle figürü altında tinsel yüceltilmesidir. Hep koruyarak aşan *(aufheben)* Hegelci bütünlük öncelikle *"subaltern"*ı siler, ortadan kaldırır. Öte yandan, basitçe haklar mücadelesi de değildir *"subaltern"* için sözkonusu olan; daha ziyade bir yaşam mücadelesi, ayakta kalabilmek, yaşamını idame ettirebilmek için her an mücadelenin gerektiği normal-dışı bir koşuldur. Üçüncü Dünya kentlerinin en yoksul gecekondu mahallelerinde sular akmaz, sağlık hizmetleri yerine getirilmez, ulaşım bir işkencedir, vb. Bunları dile getirmenin yolları hukuken varolsa bile "subaltern" için yapısal olarak kapalı kalır; *"subaltern"* bu yolların kapandığı yerde, kendinin silinme çabasında canlı kalmaya mahkûm figürdür; adeta yaşam, tam da kendinin aşıldığının, çözüldüğünün iddia edildiği yerde, her türlü felsefi, hukuksal, teknik veya soyut adalete karşı yaşamsallığında, kendini üreten o garip şiddette ısrar eder. Hayatın en basit gereksinimleri *"subaltern"* için, günlük veya siyasal düzeyde, dursuz duraksız bir mücadele konusudur. *"Subaltern"* özne elbette konuşur, ama konuşmasının koşulları onu hep *kollektif* bir konuşmaya zorlar. (Bu da her kollektif öznenin *"subaltern"* olduğu anlamına gelmez tabii – örneğin orta sınıf kadınlar ataerkil sisteme karşı kolektif bir mücadele vermektedir, ama *"subaltern"* oldukları söylenemez). *"Subaltern"*ın bitmez tükenmez arzusudur özne olmak, ama herhangi bir *"subaltern"* birey olarak özne olduktan sonra *"subaltern"* değildir. Özneliğin kollektivite içinde mümkün olması ise, çoğu zaman *"subaltern"* öznenin tikelliğinin *(singularity)* silinmesine yol açma tehlikesi taşır. Kollektivite totaliter bir kuruluşa doğası itibariyle özdeş değildir; sorun bir şeyi kabul edip ötekini reddetmekle çözülemeyeceği için kollektivite içinde tikelliğin tanınması gerçek bir siyasal ve etik zorluk olarak, adeta imkansızlığın tecrübe edilmesi olarak belirir: varolan siyasal konuşma koşulları, varolan dillerin tarihi ve sistemi içinde tikelliğin silinmemesi nasıl mümkündür? Kollektif bir toplumsal mücadele tikelliği (durumların, acıların, hazların, arzuların, süreçlerin indirgenemezliğini, kısacası her daim başkalığı) nasıl tanıyabilir? Kollektif olanın tersi olmayan, kollektif olduğu halde tikel, indirgenemez kalan nasıl tanınabilir, ona nasıl ulaşılabilir, nasıl temsil edilebilir? Herhangi bir "temsil"in içinde onu merkezleyen, bütünleyen ve soyutlayan "özne"nin hükümran, egemen işleyişi

---

daha birkaç dakika önce ekrana gelen çarpıcı görüntülerden hiç sözetmemesiydi! (Polis arabasına binerken, komşusuna çocuğuna yemek yedirmesini bağrıyordu kadınlardan biri.) Açık seçik bir biçimde ekonomik koşulların ve ataerkil kültürün suça bulaştırdığı ve bunun sonuçlarını yaşamak zorunda kalan bu yoksul kadınlar sanki yoktular... İşte "subaltern" ile kastedilen budur: gözümüzün önünde olduğu halde farkedilmeyen, konuşması, hali tavrı özneliğe bir türlü yakışmayan, görülmeyen, yokolan.... *"Subaltern"* kavramının ayrıntılı bir tartışması ve örnek çalışmalar için, bkz. Guha ve Spivak: 1988.

nasıl bozulur? Merkezine asla tikelliği değil ama egemenlik kurgusunu yerleştirmiş olan liberal siyasal ve ahlaksal felsefenin çözmekten ziyade parçası olduğu bu sorular bu yazının sınırlarını aşmakta, ama hiç kuşkusuz etik bir sorunsal olarak özne sorunsalının *temel* soruları olarak kalmaktadırlar.

Bir toplumsal kuruluşun silmeye çabaladığı *"subaltern"* koşulların yazılması demek olması, *"subaltern"*ı tarihin, toplumsal değişimin en marjinal ama en indirgenemez öznesi kılar. Toplumsal değişimin öznesi olmak kendini pasif kılan bir anlamlama zincirinden aktive eden bir başka anlamlama zincirine geçmek demektir. Dolayısıyla, "özne" kavramına ya da kuramına herhangi bir yaklaşım öncelikle *"subaltern"* öznenin *özneleştiği*, yani toplumsal değişimin ajanlığına kaydığı, toplumsal metni yeniden-yazdığı noktalara hassas olmak zorundadır. Bu noktaları saptayabilmek, onları söyleme, kayda geçirmek bir toplumsal değişim modeli oluşturmak veya *özneyi yeniden kutsamak değil*, tam tersine modelleştirilemeyecek ve kutsanamayacak, bir programa dönüştürülemeyecek olan tikel, indirgenemez olayları, kavramı olmayan örnekleri öne çıkarmaktır. Toplumsal değişimi esas alan bir sosyal bilimi düşünmek bu imkansız noktada mümkün olur: hakikati, özneyi yerinden oynatan, yapısız olayların, kavramsız örneklerin bilimi, radikal ampirizm. Böyle bir bilim ve bilgi, metafizik düşünceyi ortadan kaldırmaz, ama işleyişini bozarak, imkansız durumları tecrübe etmesine yol açarak bizi başka ilişkilerin, başka dünyaların eşiğine getirir. Foucault'nun dikkatimizi çektiği, Kant'ın "aşkın-ampirik çift" olarak tanımladığı "insan"ın silinmesi, başkasıyla tanışması, "başkasında kendini değil, kendindeki başkasını tanıması"dır. Bu tanıma ötekine, geçmişe sorumluluktur. Bitirirken, modeller değil sadece örnek olaylar:

Örnek olay 1: Evelyn Glennie nasıl duyuyor?

Evelyn Glennie bir vurgulu çalgılar solisti. Vurgulu çalgıları solo olarak insanlara dinletebildiği için 1989'da dünyada yılın solisti seçildi. Bir tek küçük sorun var... Ama kendisi değil, bizim için sorun bu: Evelyn Glennie 12 yaşından beri tamamen sağır. Prova sırasında "yavaş, çok hızlı gidiyorsunuz" diye uyarıyor kendine eşlik eden davulcuları. Nasıl duyuyorsun diye sordukları zaman "tabanlarımda" diyor önce, sonra ekliyor: "bazan göğsümde bazan da yanaklarımda duyuyorum." İşitme organından 'yoksun' bu kadın, işitmeyi öylesine çok istemiş ki tüm gövdesini bir işitme organına dönüştürmüş. Spinoza'nın etikanın temeline yerleştirdiği ünlü "bir gövde neler yapabilir?" sorusuna yanıt: *işitme* bir organ ve işlev olmaktan önce bir yoğunluk, *bir güçtür*. Evelyn Glennie'yi öğrendiniz, ama Türk sağır dilsiz ulusal folklor ekibinin kaç dünya birinciliği olduğunu biliyor musunuz?

Örnek olay 2: Bhuvaneswari Bhaduri kendini nasıl öldürdü?

Genç bir kadın, Bhuvaneswari Bhaduri 1926'da Kalkütta'da intihar etti. Onun konumundaki birinin intihar etmesinin tek nedeni olabilirdi: gayrimeşru hamilelik. Ama Bhaduri periyodunu bekleyip öyle intihar etmiş olduğu için bu neden ortadan kalkmış ve intiharı bir bilmece olarak kalmıştı. Nedeni yıllar sonra anlaşılacaktı: Bhaduri, yüzyıl başında İngiliz sömürgeciliğine karşı mücadele eden bir gruba mensuptu. Kendisine verilen suikast görevini yerine getiremeyeceğini hissetmiş, ama gösterilen güvene ihanet edemediği için intihara karar vermişti. Gelgelelim, kadınların kendilerini öldürmeleri konusunda hayli ayrıntılı kuralları olan Hint geleneklerine göre bu, iyi bir eş olması beklenen birinin gayrimeşru bir ilişkiye girerek şerefini yitirince yapacağı birşeydi ancak. Bhaduri'nin, intiharının nedenini, anlatısını kurabilmek için bu ataerkil toplumsal metni bozması şarttı ve bunun için tek çaresi vardı: periyodunu beklemek. Böylece bu genç kadın, kendisinden sadece bir erkeğe bağlanmasını isteyen toplumsal metne müdahele etmiş oldu, onu birincil referansı, yani kendi fizyolojisi üzerinde yeniden yazarak.[22] Bir gösterge sisteminden ötekine (sömürgecilikten ulus-devlete) geçerken *"subaltern"* öznenin unutulan metni.

Örnek olay 3: Kirpi, Kiraz'ın peşine niçin takıldı?

Fehmi Yaşar'ın ünlü filmi *Camdan Kalp*'te, entellektüel sinema yönetmeni Kirpi (Genco Erkal) evine temizliğe gelen Kiraz'ın (Şerif Sözer) ailevi sorunlarını çözmek için ta köyüne kadar gider, türlü çeşitli sıkıntılara girer. Görünüşte, "kalp camdandır, bir kez kırıldı mı..." diyen Kiraz'ın ince duyarlığından etkilenmiştir (belki de yönetmen-kahraman burada kendine iyi bir film konusu olasılığı görür). Kiraz'ın sorunlarını çözemediği gibi, başına gelmedik belâ kalmaz ve sonunda öldürülür. Film bize saf ve duyarlı entellektüelin sadece çıkar ilişkilerine dayalı kirli bir dünyada yokoluşunu anlatır. Ama gerçekten öyle mi? Öncelikle Kirpi'nin ve Kiraz'ın dünyaları birbiriyle karşılaştırılamaz. Birisi entellektüel üst orta sınıf bir dünyadır, öteki ise gecekondulu *"subaltern"* bir dünya. Öteki, benden basitçe farklı, benim bir çeşidim değildir. Öteki ile ortak bir alan içinde değiştirilebilir yerler işgal etmiyoruz. Ötekinin ötekiliği aynı dilin içinde farklı sözcüklerle konuşuyor olmasında değil benim söylediğimle çatışan sesindedir; yüzü bana ve dünyaya sorulmuş bir soru, bir meydan okumadır. Ötekini, farkı tanımam ancak kendi varlığımı ve dünyayı sorguya çekmemle mümkün olur. Kirpi ile Kiraz'ın dünyası basitçe ayrı da değildir: Kirpi, yüksek zihinsel faaliyetleriyle meşguldür; Kiraz ise, onun evini temizler, yemeğini yapar, çamaşırını yakar, kısacası gövdesini yeniden-üretir. Kiraz hem Kirpi'nin olduğu yerde, hem de kendi yerinde olmak zorundadır. Kirpi ise, tam da Kiraz'ın böyle bölünmüş

22 Daha ayrıntılı bir tartışma örneğin kaynağında bulunabilir: Spivak: 1988: 307-308.

olması sayesindedir ki kendini tam, bütün ve özgür olarak yaşayabilir, entellektüel faaliyetlerini, özneliğini sürdürebilir. Kirpi'yi Kiraz'ın peşine takan nedir o zaman? Bir film olasılığı? Levinas'a göre, ötekiyle yüzleşmem bir *yaptırım* gücüyle karşılaşmamdır. Yüzü, sesi, bakışları, gövdesiyle yolladığı binlerce gösterge bir anlamı ifade etmekten ziyade rahatsız edicidir; bunlarla bana başvurur, beni sorguya çeker, beni dünyanın hesabını vermeye zorlar. Bu talebi, bu soruyu, ötekini hiçbir zaman kendime indirgeyemem; Levinas'ın söylediği gibi, ötekinin yüzü sadece başkalığını saklar (1987: 106-107). Entellektüel kahraman Kirpi'nin gerçekten de acınacak durumda olduğu söylenmelidir; ama bunun nedeni, bir yandan Kiraz'ın çağrısına (başkalık yaptırımına) yanıt verirken öte yandan bu yanıtı bir türlü kendinin ve buradan hareketle aralarındaki tüm bir ilişkiler yapısının sorunlaştırılmasına vardıramamasıdır. Gerçek bir zayıflık: Kirpi, Kiraz'ın ne istediğini elbette anlar ve o'na içtenlikle yardım etmek ister; ama dünyasını, farkını zerre kadar anlamadıysa bunun nedeni tam da kendi entellektüel dünyasının tartışılmaz kalitesinden, doğrularından, "bilincinden" ve "kültüründen" pek emin olduğu için kendini herhangibir sorun yaratma gücünden yoksun bırakmış olmasıdır. En fazla, acır, sever, yardım eder; olan biteni "aklı almaz", kendi değişmez, derinden derine acımasızca aldırışsız ve farksızdır. Sonuçla, Kiraz başına geleni kabullenmek zorunda kalır, Kirpi ölür, vb. *Camdan Kalp* ötekinin çağrısını, vahşiler tarafından öldürülen sevimli ve romantik misyoner öyküsüne dönüştürür. Bu çağrıyı *duymak, toplumsal metinde okumak* ne aşkın bir ahlak söylemiyle, ne de formel ve bilimsel bir söylemle değil, ancak "kendi"nin, "özne"nin, "aynı"nın *sorun* olarak alınmasıyla mümkündür.

KAYNAKÇA

Akay, Ali (1995): *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul, Bağlam

Althusser, Louis (1977): "Ideology and Ideological State Aparatuses" *Lenin and Philosophy* içinde, Londra: NLB

Baker, Ulus (1996): "Ignoramus=Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru" *Toplum ve Bilim*, 70, 7-62.

Balibar, Etienne (1997): *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality*, Harmodsworth: Penguin

Bergson, Henri (1990): *Matter and Memory*, New York, Zone Books

Bourdieu, Pierre (1988): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press

Chattarjee, Partha (1996): *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul, İletişim

Critchley, Simon (1992): *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford ve Cambridge, Blackwell

de Certeau, Michel (1988): *The Writing of History*, New York, Columbia University Press

Deleuze, Gilles (1983): *Nietzsche and Philosophy*, New York, Columbia University Press

Deleuze, Gilles (1991): *Bergsonism*, New York, Zone Books

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1988): *Anti-Oedipus*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Derrida, Jacques (1973): "Differance" *Speech and Phenomena and Other Essays* içinde, Evanston, Northwestern University Press

Derrida, Jacques (1978): *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press

Derrida, Jacques (1991): "Eating Well, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida" *Who Comes After the Subject?* içinde, der. Cadava E., Connor P., & Nancy J-L., New York ve Londra, Routledge

Derrida, Jacques (1993) "Politics and Friendship" *The Althusserian Legacy* içinde, der. E. Ann Kaplan ve M. Sprinker, New York, Verso

Foucault, Michel (1973): *The Order of Things: An Archaelogy of the Human Sciences*, New York: Vintage Books

Foucault, Michel (1979): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books

Foucault, Michel (1984): *The Foucault Reader*, der. Paul Rabinow, New York, Pantheon Books

Freud, Sigmund (1969): *An Outline of Psychoanalysis*, New York ve Londra, Norton & Company

Freud, Sigmund (1976): *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin

Galib, Şeyh (1971): *Şeyh Galib'ten Seçmeler*, der. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi

Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, New York, Prentice-Hall

Giddens, Anthony (1987): *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press

Guha, Ranajit ve Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Selected Subaltern Studies*, New York ve Oxford, Oxford University Press

Irigaray, Luce (1985): *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, New York, Cornell University Press

Lacan, Jacques (1977): *Ecrits*, New York ve Londra, Norton & Company

Lacan, Jacques (1981): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York ve Londra, Norton & Company

Laplanche, J., ve Pontalis J-B. (1973): *The Language of Psychoanalysis*, New York ve Londra, Norton & Company

Lash, Scott & Urry, John (1994): *Economies of Sign and Space*, Londra, Sage

Levinas, Emmanuel (1969): *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University Press

Levinas, Emmanuel (1987): *Collected Philosophical Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff

Lingis, Alphonso (1995): *Abuses*, Berkeley, University of California Press

Marx, Karl (1979): *Grundrisse*, Londra, Penguin, NLB.

Mutman, Mahmut (1996): "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam" *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde, der. F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, İletişim, İstanbul, 25-69.

Nietzsche, Friedrich (1974): *The Gay Science*, New York, Vintage Books.

Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action*, Glencoe, Free Press

Proust Marcel (1981): *Swann's Way*, New York, Random House

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. C. Nelson & L. Grossberg, Urbana ve Chicago, University of Chicago Press, 271-313

Subject: Another archive

In a philosophical problematic that is commonly shared by Western metaphysics and social sciences, the human subject is taken as a unitary and sovereign principle of consciousness. This essay offers a deconstruction of this concept rather than a theory of subject by going through several different theorizations and arguments. Keeping in mind Michel Foucault's suggestion that the modern episteme of human sciences is characterized by man's being placed at the centre of knowledge, it points out that major binarisms of sociological theory such as subject vs object, structure vs agency, positivism vs interpretation are all instances of a wider and deeper philosophical problematic of subject. The trajectory of modern sociological theory from phenomenology to structuralism and Anthony Giddens's recent theorization indicate that all these approaches assume or develop a concept of subject as self-same, unitary, rational and sovereign. However, in recent two decades, such an assumption or fiction of autonomous subject has taken criticism from various sides. Psychoanalytic and Althusserian theories argued that the subject is constructed in and by signifying and institutional practices, and that he is not unitary but always divided by unconscious. Despite that these theories have demonstrated that the subject is an effect produced by social pratices, their decentering of the subject have remained limited and problematical because of their priviliging of the family or economy. Post-colonial and feminist criticisms have subjected the subject to a further decentering by exposing this fiction as specifically western and male, while post-structuralist genealogies of Foucault, Deleuze and Derrida has deconstructed the logic of sameness which lies at the essence of the concept of subject. By asking what comes before subject, recent genealogies reveal the ways in which subject is dependent on a movement of difference and otherness. Such a line of thinking considers this movement of difference and otherness in terms of embodied inscriptions. The problematic of subject or humanism is a problematic of hegemony which constructs the "rational and sovereign subject" (usually western and male) as the unquestioned norm by making the others, such as women, Third World cultures and minorities the objects of discourse. The latter are always associated with the absence of reason or 'natural',

bodily or violent features, for the humanist project is a project of dominating and mastering 'nature'. The essay calls for a genealogical or deconstructive ethics of difference and otherness, which depends on a deconstruction of the logic of sameness, i.e. a demonstration of the dependence of the subject on the other and its process of becoming-other. This is an ethics of singularity which offers cases without concepts rather than a model of action, including the marginal case of what Antonio Gramsci called the "subaltern" subject, i.e. the shifting category of those who are excluded from the enjoyment of proper subjectness.

Foucault'da öznellik ve özgürlük*

*Ferda Keskin***

Bu yazıda Michel Foucault'nun modern öznellik kavramına getirdiği analiz ile bu analizi motive eden politik kaygıyı incelemeyi hedefliyoruz. Bu tür bir inceleme Foucault'nun yapıtlarına toplu bir bakış gerektirse de incelediğimiz yapıtlardan bütünselleştirici bir kuram ve yöntem çıkarsamak gibi bir iddiamız yok. Sadece, bu yapıtlarda karşımıza çıkan ve öznel deneyin farklı alanları hakkında farklı yöntemlerle gerçekleştirilmiş analizleri Foucault'nun verdiği ipuçlarından yola çıkarak ortak bir kaygı çerçevesinde değerlendirmeye ve birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışacağız.

Daha çok kendi düşüncesinin politik yanı üzerine retrospektif bir yorum ve açıklama niteliği taşıyan bir yazısında Foucault, "günümüzün politik, etik, toplumsal, felsefi sorununun bireyi devletten ve devletin kurumlarından özgür kılmaya çalışmak değil, *kendimizi* hem devletten hem de devlete özgü bireyselleştirme türünden özgür kılmak" olduğunu ve "bir kaç yüzyıldır dayatılan bu bireysellik türünü reddederek yeni öznellik biçimleri geliştirmek" zorunda olduğumuzu söyler.[1] Kuşkusuz yeni öznellik biçimleri geliştirmek için dayatılmış olan bireyselliği reddetmek gerekiyorsa bu bireyselliğin nasıl dayatıldığını ve bireyselliğin öznellikle ilişkisini sorgulamak gerekecektir. Bu yüzden Foucault kendi yapıtlarının amacını insanların batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak olarak tanımlar (1994: 208). Sözünü ettiğimiz yazı dar ve basite indirgeyici bir politik bağlamda yazılmış olsa da bu tanımın Fo-

(*) Bu yazıdaki tüm alıntılar metinlerin ilk yayımlandığı kaynaklardan yapılmıştır. Aksi belirtilmediği takdirde çeviriler Fransızca metinler esas alınarak yapılmıştır ve bana aittir.

(**) Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Foucault (1982), s.216. İki bölümden oluşan bu yazının ilk bölümünü Foucault İngilizce olarak yazmış, alıntıdaki italik *Dits et Ecrits*'de yayımlanan Fransızca çevirisinde eklenmiştir. Bkz. Foucault (1994) c. IV, s.232.

ucault'nun tüm felsefi projesine temel oluşturan iki ayrı iddia içerimlediğini görüyoruz: öznel deneyin *a priori* koşullarını oluşturan ya da sağlayan evrensel/aşkın bir özne olmadığını söyleyen negatif bir iddia ile öznenin tarihsel olarak kurulduğunu söyleyen pozitif bir iddia. Bu iki iddia aslında tüm öznel deneyin kurucu temelini 'insan'da ya da insanın doğasında bulan ve Foucault'ya göre "belki de Kant'dan günümüze felsefi düşüncenin izlediği yolu yönetmiş ve yönlendirmiş en temel düzenlemeyi oluşturan" antropolojik, yani insan-merkezci geleneği reddetmek anlamına geliyor (1966: 353).

Antropolojizmin tüm bilgi ve eylemin evrensel yapıları olduğunu iddiasını ve bu yapıları insan doğasında arayan temelselci ontolojisini reddeden Foucault, öznenin 'nominalist bir indirgemesini' yapmak gerektiğini ve öznel deneyin doğru olarak anlaşılabilmesinin *kendimizin* tarihsel bir ontolojisini yapmaya bağlı olduğunu öne sürer. Bu tarihsel ontoloji ise bireyin modern Batı toplumlarında özne olarak ortaya çıktığı ve hareket ettiği deneylerin eleştirel bir analizini gerektirir. Bu deneyleri anlamak için genel bir insan kuramının postulalarından yola çıkmak bizi felsefi antropolojiye geri götürecektir. Oysa Foucault bu deney biçimlerinin doğal birer veri olmadıklarını, tersine *sorunsallaştırmalar* yoluyla oluşturulduklarını, geliştirildiklerini ve dönüştürüldüklerini yani tarihsel olarak kurulduklarını öne sürer. Bu anlamda söz konusu deneyler tarihte ilk olarak bu sorunsallaştırmalar yoluyla kurulmuşlardır ve yine tarihsel olarak tektirler *(singulier)*, yani 'evrensel' bir nitelikleri yoktur. Böylece Foucault, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi deneyleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin tarihleri üzerinde yoğunlaşır. Burada sorunsallaştırma kavramının Foucault için özgül bir anlam taşıdığını vurgulamak gerekiyor. Sorunsallaştırma

> önceden varolan bir nesnenin temsil edilmesi, ya da varolmayan bir nesnenin söylem yoluyla yaratılması değildir. Herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce (ister ahlaki refleksiyon, ister bilimsel bilgi, ister politik analiz biçiminde, vb.olsun) nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünüdür (1984a: 670).

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildine yazdığı önsözün daha sonra kitaba alırken değiştirdiği bir versiyonunda söz konusu deney biçimlerinin oluşması, gelişmesi ve dönüşmesinin tarihini 'düşüncenin tarihi' olarak adlandırır. Ancak burada 'düşünce' ile kastedilen, çeşitli biçimlerde 'doğru ve yanlış oyunu'nu belirleyen ve dolayısıyla deneyi ve onun öznesini kuran şeydir. Bu anlamda 'düşünce' yalnızca felsefe veya bilime özgü kuramsal ifadelerde değil, bireyin özne olarak ortaya çıktığı tüm konuşma, yapma ya da davranış biçimlerinde aranmalıdır (1984d: 334). Öte yandan Foucault'nun doğru ve yanlış oyunu ya da genelde 'doğruluk oyunu' *(jeux de vérité)* ile kastettiği, sorunsallaştır-

mayı oluşturan pratiklerde belli doğrulukların üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünü, verili bir pratikte 'belli bir sonuca götüren (ve bu süreçte) kendi ilkeleri ve kuralları uyarınca geçerli ya da geçersiz...olarak değerlendirilebilecek bir prosedürler bütünüdür'. Foucault'ya göre Batı düşüncesinin bir özelliği, bu oyunların hiç bir zaman bazılarına izin verecek bazılarını da dışlayacak biçimde kapalı ve kesin bir tanımının verilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla doğruluk oyunlarında her zaman yeni bulgularla karşılaşmak, şu ya da bu kuralı hatta bir doğruluk oyununun tümünü, dolayısıyla bu yolla kurulan deneyleri değiştirmek mümkündür. Ancak bu, sorunsallaştırma öncesi hiç bir şeyin var olmadığı ve söz konusu deneylerin 'birilerinin kafasından çıktığı' anlamına gelmez. Yani analizin amacı örneğin sorunsallaştırma öncesi delilik diye bir şeyin var olmadığını kanıtlamak değil, yukarıda verdiğimiz tanım uyarınca deliliğin hangi tanımlar, hangi doğruluk oyunları yoluyla sorunsallaştırılarak 'akıl hastalığı' olarak değerlendirilmesine neden olacak kurumsal bir alana dahil edildiğini görmektir (1984b: 725). Bu anlamda sorunsallaştırılan şey delilik, 'kurulmuş' olan deneyse 'akıl hastalığıdır'.

Foucault'ya göre sorunsallaştırma üç ana eksen üzerinde gerçekleşir: bilgi, iktidar, ahlak. Her deney, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği doğruluklarla ifade bulan bir bilgi alanı, belli normlar ve kurallar içeren bir iktidar alanı ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimini bir araya getirir. Bu yüzden kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmak bilgi öznesi, iktidar ilişkilerinin öznesi ve kendi eylemlerimizin ahlaki[2] öznesi olarak nasıl kurulduk sorularını sormayı gerektirir. Birinci soruyu yanıtlamak öznesi olarak göründüğümüz bir deneye (örneğin delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç ya da cinsellik gibi bir deneye) gönderme yapan bilgi alanının (ve ürettiği doğrulukların) oluşumunun ve bu oluşuma özgü söylemsel pratiklerin analizini; ikinci sorunun yanıtı iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin, yani tarihsel olarak kurulmuş bir deneyin pratiğini düzenleyen normatif bir sistemin (örneğin delilerin, hastaların ve suçluların kurumsallaştırılması ve 'normal' insanlardan ayrılıp tecrit edilmesini düzenleyen bir sistemin) örgütlenmesinin analizini; üçüncü sorunun yanıtı ise insanın kendisiyle olan ilişkisinin, bireylerin kendilerini tarihsel bir deneyin özneleri olarak (örneğin deli, hasta, suçlu, eşcinsel ya da normal olarak) kurma, tanıma ve kabullenme ya da reddetme pratiklerinin analizini gerektirir. Foucault bu üç eksenin birbirine yakından bağlı olduğunu ve her birinin varolma koşullarının diğer ikisiyle karmaşık ilişkiler içerdiğini söyler. Bu yüzden sözünü ettiğimiz deneyler aynı anda hem bir bilgi ve doğruluklar alanı, hem bir normlar ve bu normlara bağlı kurallar sistemi, hem de bir kendiyle ilişki modeli içeren karmaşık odaklar olarak görülmeli

2 Foucault burada 'ahlak' terimini davranışlarımıza rehberlik eden bir kurallar bütünü ya da bu tür kuralların temelini oluşturan bir düşünce anlamında değil, daha çok Hellenistik felsefeye özgü olan 'insanın kendisiyle kurduğu ilişki' anlamında kullanıyor.

ve eleştirilmelidir. Yine bu yüzden Foucault'nun yapıtlarının farklı düzeylerden oluşan karmaşık bir analiz bileşkesi sunduğunu söyleyebiliriz. Bu bileşkede karşımıza çıkan, tek tek her eksenin ve bireyi özneye dönüştürme biçiminin *özgül* bir analizi, bu eksenlerin belirli bir deneyi sorunsallaştırmak üzere bir araya geliş biçimlerinin *bileştirici* bir analizi ve son olarak da sorunsallaştırmaların kendilerini algılama ve tanıtma biçimleri ile toplumsal ve siyasal etkilerinin *eleştirel* bir analizidir. Bununla birlikte Foucault'nun her incelemesinde üç tür analize de eşit ağırlık verdiğini söylemek yanlış olacaktır. Örneğin *Deliliğin Tarihi ve Kliniğin Doğuşu*'nda söz konusu olan delilik ve hastalığın toplumsal ve tıbbi pratiklerle sorunsallaştırılarak tarihsel olarak daha önce varolmayan deneylere (örneğin deliliğin 'akıl hastalığı'na) dönüştürülmesi ve insanın kendini akıl hastası ya da hasta olarak düşünmesini sağlayan doğrulukların üretilmesinde kullanılan kuralların (doğruluk oyunlarının) tarihidir. Burada bir yandan klinik tıp, psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi deliyi 'akıl hastası', hastayı de patolojik vaka olarak tanımlayan bilgi alanlarının oluşumu, bir yandan teknik, idari ve hukuksal aygıtlar temelinde yükselen ve delilerle hastaların toplumdan soyutlanıp gözetim ve tedavi altına alınmasını sağlayan hastane, akıl hastanesi gibi normatif içerikli kurumsal örgütlenmeler, bir yandan da bu bilgi alanlarının ürettiği doğruluklar temelinde insanların kendini 'akıl hastası' ya da 'hasta' olarak görme pratiklerini ve dolayısıyla sözünü ettiğimiz üç ekseni de kapsayan bir analiz söz konusudur. *Sözcükler ve Şeyler* yaşama, konuşma ve çalışma olgularının farklı dönemlerde doğa tarihi, filoloji ve refah analizi ya da biyoloji, dilbilim ve ekonomi politik gibi söylemsel pratiklerde sorunsallaştırılmasının ve bu pratiklerde üretilen doğruluklar yoluyla insanın kendini yaşayan, *dil* kullanan ve *emek* üreten bir varlık olarak düşünmesinin tarihidir. *Hapishanenin Doğuşu* kriminoloji, hukuk, psikoloji, psikiyatri ve pedagoji gibi bilgi alanlarının oluşumu ile hapishane gibi kurumsal normatif bir sistemin kurulmasıyla suçun sorunsallaştırılıp tarihsel olarak yeni bir deneye dönüştürülmesinin ve insanın bu çerçevede kendini suçlu olarak yargılayıp cezalandırmasının tarihi niteliğini taşır. Son olarak *Cinselliğin Tarihi* bir yandan cinsellik üzerine geliştirilen söylemler ve pratikler yoluyla bedenden alınan zevkin ve arzunun sorunsallaştırılması, bir yandan da bu söylemler ve kendi *(soi)* pratiklerinin etkisinde insanların kendilerini arzulayan bireyler olarak görmelerinin eleştirel bir tarihidir.

Foucault'ya göre bu deneylerin ve özneleri hakkında oluşturdukları doğrulukların sorunsallaştırma yoluyla tarihsel olarak kurulmuş olduklarını görebilmenin, yani kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapabilmenin çok önemli bir sonucu vardır: bu doğrulukların olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılamaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermesi. Dolayısıyla Foucault, yeni öznellikler geliştirmenin gerektirdiği eleştirinin tam da söylediklerimiz, düşündüklerimiz ve yaptıklarımızı belirleyen bu sınırlar üzerinde düşünmek olduğunu söyler. Bu eleştiri hem için-

de bulunduğumuz şimdiki zamana hem de tarihin bu belirli kesitinde *ne* olduğumuzu sorarak kendimize karşı takındığımız bir tutum; bir felsefi *ethos*, yani çağdaşı olduğumuz gerçeklikle bir ilişki kurma tarzı, bir düşünme ve duyma, ama aynı zamanda da bir davranış biçimidir (1984f: 39). "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısıyla ilk olarak Kant tarafından sergilenen bu eleştirel tutumu Foucault *sınır-tutum* olarak tanımlar. Sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz anında 'gerçek' olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin sınırlarıyla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşimdir ve Foucault'ya göre bu aslında modernliğin tutumudur.[3] Ancak burada Kant ile Foucault'nun yaklaşımları arasındaki çok temel bir farkı vurgulamak gerekiyor. Kant'a göre eleştirel soru, aklın (tüm kullanım biçimlerinde) aşmaması gereken zorunlu sınırları arayan negatif bir sorudur. Oysa Foucault'ya göre eleştirel soru artık pozitif bir biçim almıştır. Öznesi olarak görüldüğümüz deneyler ve bu öznelliklerin dayattığı bireyselliklerin evrensel ve zorunlu olarak gösterilen yanlarında (koydukları sınırlarda) aslında tarihsel, olumsal ve keyfi zorlamaların ürünü olan etkenlerin tuttuğu yer ve oynadığı rol nedir, sorusudur bu. Dolayısıyla, kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaktaki amaç, Kant tarafından zorunlu ve aşılmaması gereken sınırlamaları aramak biçiminde anlaşılmış olan eleştiriyi, bu sınırlamaları aşabilmeyi hedefleyen bir pratik eleştiriye dönüştürmektir. Öznelliğin eleştirisi artık bilgi ve eylemin evrensel ve biçimsel yapılarını arayan *aşkın (transcendental)* bir eleştiri[4] değil, kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kurmamıza neden olan olayların *tarihsel* bir eleştirisidir (Foucault, 1984f: 45-6). Yani bilgi, iktidar ve ahlak eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi.

Ancak bugünü anlamak için tarihsel bir bilincin zorunluğunu vurgulamak anlamında *tarihselcilik* ile asgari bir ortaklığı olsa da Foucault'nun tarihsel eleştiriyi uygulayış biçimi çok farklıdır. Foucault'ya göre bu eleştiri iki biçim altında yürütülmelidir: bilgi ekseninin eleştirinde bir *arkeoloji* olarak, iktidar ve ahlak eksenlerinin analizi ve eleştirisindeyse *soybilim (généalogie)* olarak.

Arkeoloji düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri dile getiren söylemleri tarihsel olaylar olarak görmemizi sağlayacaktır. *Deliliğin Tarihi ve Kliniğin Doğuşu* gibi erken yapıtlarında delilik ve hastalık üzerine söylem oluşumu önemli bir yer tutsa da, Foucault özellikle bilgi ekseni ve bir yöntem olarak arkeoloji üzerine özgül ve kapsamlı çalışmasını *Sözcükler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde yapmıştır. Bu yapıtlarda tanımlandığı biçimiyle arkeolojik analiz bilgiyi mümkün kılan koşulları ve bu koşulları sağlayan epistemolojik alanı ortaya çıkartır. Foucault *episteme* olarak adlandırdığı ve bir çağdan ya da dönemden di-

---

3 ibid., s.41. Başka bir deyişle Foucault burada (ölmeden hemen önce) kendini 'modern' olarak tanımlıyor.

4 Örneğin Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi ve Pratik Aklın Eleştirisi*'nde örneklendirdiği türden bir eleştiri.

ğerine değiştiğine inandığı bu epistemolojik alanı "verili bir dönemde ...söylemsel pratikleri birbirine bağlayan ilişkiler bütünü" (1969: 250) olarak tanımlar. Söylemsel pratikler anonim ve tarihsel kurallardan oluşan bütünlerdir ve bu kurallara göre oluşan ve 'bilimsel olarak doğru kabul edilen' söylemsel oluşumların *(formations discursives),* yani tarihsel olarak konuınlanmış bilgi alanlarının oluşma koşullarını betimlerler. Ancak bu kuralların aşkın, yani söylemsel oluşumlardan bağımsız, onların üstünde ve onları mümkün kılan *a priori* bir statüsü yoktur. Tersine, sadece tarihsel olarak varolan önermeler arasındaki ilişkilerin betimlemeleridirler (Gutting, 1989: 242). Dolayısıyla aynı söylemsel oluşuma, aynı bilgi alanına ait bir önermeler grubu olarak her söylem "baştan sona tarihseldir" (Foucault, 1969: 117). Yani arkeolojik analize göre bilgi tarihsel olarak, bir episteme içinde ve bu epistemenin söylemsel pratiklerini tanımlayan kurallara göre oluşur. Söylemin (yani bilginin) öznesinin söylemdeki konumunu belirleyen de aynı kurallardır. Özne ile söylem arasındaki ilişkide söyleme anlam veren söylemden bağımsız ve söylemden önce varolan bir özne değildir. Tersine söylem kendi kurallarına göre oluşurken bir 'özne konumları' dizisi açar ve bireyler bu konumların içini doldururlar. Foucault'ya göre özne konumlarını tanımlamada üç aşama söz konusudur. Birincisi, kimin konuştuğunu, yani belirli bir söylemi kimin kullanma gücüne sahip olduğunu sormak gerekir, çünkü söylemler yalnızca belli niteliklere sahip bireylerin özne konumunu doldurmasına izin verirler. Örneğin tıbbi ya da psikanalitik söylemde bu konuma sahip olanlar doktor, psikanalist, hastabakıcı, vb. iken kriminolojide savcı, yargıç, pedagog, psikolog, hapishane müdürü, gardiyan, vb. olacaktır. İkinci olarak, verili bir söylemin meşruiyetini ve gücünü aldığı kurumsal mevkiye *(emplacement)* bakmak gerekir. Örneğin tıbbi söylemde bu mevkiler hastane, laboratuar ve kütüphane iken kriminolojide mahkeme ve hapishanedir. Her kurumsal mevki sadece kendi iç yapısı açısından değil, aynı zamanda kendi dışında yer alan bir toplumsal ve kurumsal ilişkiler ağındaki konumu açısından da incelenmelidir. Son olarak, öznenin konumu bilgi alanları ya da bilgi nesnesi kümeleriyle girilebilecek potansiyel ilişkiler alanına bağlı olarak belirlenir. Özne olarak doldurulacak konum, söylemsel ilişkiler ağı tarafından belirlenen konuşan özne, dinleyen özne, soru soran özne, gözlemleyen özne, vb. konumları olabilir (1969: 68-72). Sonuç olarak öznenin, söyleme kaynaklık eden ve söylemin birliğini sağlayan, yani söylemi mümkün kılan bir merci olmadığını, tersine özgül bir söylemsel oluşuma yayılmış farklı konumlardan oluşan ve bütünlük göstermeyen bir kategori olduğunu söyleyebiliriz (McNay, 1994: 69). Bu anlamda *özne bilginin koşulu değil, bilgiyi oluşturan söylem öznel deneyin kurulduğu tarihsel pratiklerden biridir.* Kuşkusuz arkeoloji yönteminin ayrıntılarına ve özellikle *Sözcükler ve Şeyler*'deki uygulanış biçimine daha yakından bakmak gerekir. Ancak konumuz bu olmadığı için şu ana kadar verilmiş olan analizle ilgili olarak klasikleşmiş ve bizi yakından ilgilendiren bir eleştiriye yer vermekle yetineceğiz.

Söylemde özne konumlarının ortaya çıkışını belirleyen kuralların arkeolojik analizi, sadece bu kurallar üzerinde yoğunlaştığı ve bu konumları hangi bireylerin niçin doldurduğu sorusuna yanıt vermediği için formel bir analiz olarak kalıyor. Foucault, özne konumlarını tanımlarken kimin konuştuğunu ve hangi kurumsal mevkiden konuştuğunu sorgulamak gerekir demişti. Bu, söylemsel olmayan pratiklerin, yani söylem dışı alanın kendi içinde belli bir tutarlığı olduğu, söylemden önce geldiği ve söylemsel pratikleri belirlediği anlamına geliyor. Dolayısıyla bu iki alan arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamak büyük önem taşıyor. Oysa Foucault arkeolojik analizin söylemsel alanla söylemsel olmayan (yani kurumsal, toplumsal, ekonomik, politik) alan arasındaki ilişkileri ortaya çıkardığını söylese de (1969: 212) bunu nasıl yaptığını açıklamaz. Böylece bireylerin söylem dışı alanda toplumsal, siyasal, ekonomik, kurumsal olarak konumlandırılmasıyla söylem içindeki özne konumlarının nasıl kesiştiğini gösteremediği için arkeolojik analiz özne konumlarıyla bu konumları dolduran bireyler arasında bir antinomi yaratır (McNay, 1994: 76). Örneğin delilik, suç ya da cinsellik üzerine söylemin kendi iç oluşum kurallarından ayrı olarak deliliğin, suçun ya da yaşamın niçin tarihin belli bir noktasında bir sorun olarak değerlendirilmeye başladığını, yani sorunsallaştırıldığını, niçin bir doğruluk oyununa sokulduğunu açıklamaz.

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'yla birlikte formel bir söylem analizini geride bırakıp iktidar ekseni üzerinde, yani kurumsal, siyasal, toplumsal ve ekonomik süreçler üzerinde yoğunlaşmasının ve bilginin oluşumu ve dolaşımını iktidarla çok yakın hatta dairesel bir ilişki içinde açıklamayı seçmesinin temel nedeni kuşkusuz yukarda sözünü ettiğimiz sorundur. Böylece Foucault örneğin deliliğin bir doğruluk oyununa sokulmasının nedenini onyedinci yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan ve iktidar kurumlarıyla yakın ilişki içinde olan 'kapatma' *(internement)* pratiklerinde ve bu pratiklerin nüfus ve üretim süreçleri ile ilişkisinde aramak gerektiğini söyler. Artık öznesi olarak tanıtıldığımız deneylerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde bir iktidar alanı aranmalıdır. Ancak bu analiz sonucunda ortaya çıkan iktidar anlayışı geleneksel siyaset teorilerinde rastladığımız negatif iktidar anlayışlarından çok farklıdır. Foucault'nun 'hukuki-söylemsel' *(juridico-discursive)* model olarak tanımladığı geleneksel model iktidarı bir hükümranlık *(souveraineté)*, yasa, yasaklama ve itaat sistemi içinde tasarımlar. Bunun tarihsel bir açıklaması vardır, çünkü monarşi, devlet gibi Ortaçağda gelişen iktidar kurumları dağınık feodal iktidar odakları arasındaki mücadelelere son verebilecek bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar farklı ve karşıt iktidar taleplerinin üstünde bir hukuk ilkesi olarak işlemiş, birleştirici bir düzen oluşturmuş, iradelerini yasayla özdeşleştirmiş ve yasaklama mekanizmalarıyla hareket etmişlerdir. O zamandan beri siyasal alanı hukuksal alandan ayırmak için harcanan bütün çabalara karşın, Batı toplumlarında iktidar bu sistem içinde tasarımlan-

maktan kurtulamamış, siyasal eleştiri hep bu hukuksal düşünce biçimini izlemiş ve iktidarın temel bir hukuksallık çerçevesinde işlemesi gerektiğini savunmuştur. Bu modele göre iktidar özünde negatifdir: yasaklar ve cezayla tehdit eder (1976a: 110-20). Hükümranın iradesiyle özdeşleştirilen bu iktidarın işleyebilmesi Foucault'ya göre bir tasarruf hakkına dayanır: iktidar bir el koyma hakkıdır. Yasanın çiğnenmesi durumunda iktidar bu suçu işleyenin varlığına, üretiklerine, emeğine ve hatta kanına; yani nesnelere, zamana, bedene ve en uç noktada yaşamın kendisine el koyma yetkisine sahiptir. Yani iktidarın yaşam ve ölüm üzerine karar verebilme ayrıcalığı vardır (*a.g.y.*: 177-79). Daha çok Hobbes'u model aldığı görülen bu analizde Foucault'nun betimlediği iktidar anlayışı toplumsal sözleşme kuramının iktidar anlayışı olarak ortaya çıkıyor. Hukuksal-söylemsel modelde iktidar, insanın bir meta gibi sahip olabildiği ve dolayısıyla sözleşme türü bir hukuksal bağıt (ya da hukukun kendisini kuran bir bağıt) yoluyla kısmen ya da tümüyle devredilebilecek bir hak olarak görülür (1976b: 88). Bireylerin tek tek sahip oldukları bu hakkı en azından kısmen devredip merkezi bir iktidar odağı oluşturmalarıyla hükümran ortaya çıkar. Hükümranın yetkilerinin kapsamı, yasama ve yürütme arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği, vb. konularındaki fikir ayrılıkları bir yana, bu iktidar modelinin aslında Hobbes'dan çok önce ortaya atıldığını, günümüze kadar önemini koruduğunu ve örneğin John Rawls gibi çağdaş siyaset kuramcılarınca devralındığını biliyoruz. Oysa Foucault 17. yüzyılın sonundan itibaren Batı toplumlarına hukuksal-söylemsel modelin göremediği yeni bir iktidar biçiminin hakim olduğunu söyler. Bu yeni iktidar ne bireylerin tek tek sahip oldukları iktidarı devrederek oluşturdukları merkezi bir hükümranlıktan kaynaklanır ne de yasaya indirgenebilir, çünkü bu iktidar ne bir kurum ne de bir yapıdır. Toplumsal her ilişkide üretilen ve dolayısıyla her yerde var olan bu iktidar her şeyden önce bir güç ilişkileri çokluğu; bu ilişkilerin içinde yer aldığı karmaşık bir stratejik durum; birbirlerinden aldıkları destek ya da onları birbirinden ayıran çelişkilerdir. İktidar tüm bu ilişkilerin her yerde ve her zaman var olan hareketliliğinin genel etkisidir. Yani işleyişinden bağımsız olarak kendiliğinden var olan, sahip olunabilen, paylaşılabilen, devredilebilen ve uygulanmayı bekleyen bir iktidar yoktur. İktidar odakları olarak görülen devlet aygıtı, yasa ya da başka hegemonya biçimleri, iktidarı tanımlayan bu stratejilerin kristalleşerek aldığı biçimlerden başka bir şey değildir (1976a: 121-23).

Negatif ve sınırlayıcı olan ve hükümranın yaşama hakkı üzerinde söz sahibi olmasıyla tanımlanan hukuksal-söylemsel modelin anlayışının tersine, bu yeni iktidar biçimi üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yönelik, yani pozitiftir. Bu yüzden Foucault bu yeni iktidarı *bio-iktidar* olarak adlandırır. Bio-iktidar yaşama iki ana biçimde müdahele eder: insan bedenine bir makine olarak yaklaşan birinci biçimi 'disiplinci' bir iktidardır. Foucault'nun 'bedenin anatomo-politiği' olarak adlandırdığı bu biçi-

min amacı, insan bedeninini disipline etmek, yeteneklerini geliştirmek, daha verimli ve uysal kılmak ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmektir. 'Nüfusun bio-politiği' olarak adlandırdığı ikinci biçimi ise bedene bir doğal tür olarak yaklaşır ve nüfusu düzenleyici bir denetim getirir. Foucault'ya göre bio-iktidar burjuva toplumunun büyük buluşlarından biridir ve kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur, çünkü kapitalizm bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirir (1976a: 181-6). Kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması, ama aynı zamanda itaatkar ve uysal kılınması, tâbi kılınması (assujetissement) gerekir. Bu yüzden bio-iktidar tahakküm ve hegemonya ilişkileri getiren ayrımcılık ve toplumsal hiyerarşi etmenleri olarak da etkili olmuştur. Ancak bu etkiyi yaparken kullandığı teknikler negatif ve sınırlandırıcı değildir ve bedensel şiddeti dışlar, çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun sahip olduğu güçleri sınırlamak ve en uç noktada yok etmek yerine daha da güçlendirmek, en iyi şekilde kullanmak, örgütlemek ve denetlemek zorundadır. Böylece onsekizinci yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesine çok yakından bağlı olarak çıplak insan yaşamı tarih sahnesine, politik tekniklerin alanına girmiştir. Yaşamın ta kendisinin politik stratejilerde ortaya sürülmesi Foucault'ya göre bir toplumun 'modernliğe girme eşiği'dir. "İnsan binlerce yıl Aristoteles için ne ise o olarak kaldı: politik bir varoluş yeteneği de olan canlı bir hayvan, diyor Foucault, modern insansa yaşayan bir varlık olarak varoluşunu politikasında söz konusu yapan insandır." (1976a: 188)

Bio-iktidarın gelişiminin başka ve önemli bir sonucu da hukuksal yasa sisteminin yerine giderek normların önem kazanmasıdır. Yasa sınırlandırıcıdır ve en uç noktada silahı ölümdür. Oysa nesnesi yaşam olan bir iktidarın düzenleyici ve denetleyici mekanizmalara ihtiyacı vardır ve bu düzenleme ve denetlemeyi oluşturduğu normlar yoluyla yapar. Ancak bu, yasanın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Yalnızca yasa artık norm gibi işlemeye başlamış ve hukuk sistemi, amacı yaşamın güçlerini düzenlemek olan bir aygıtlar bütününe dahil olmuştur. Kısacası yaşam üzerinde odaklanan bio-iktidar bir normalizasyon toplumu oluşturur, yani insanları normlara uymaya zorlayan, onları normalleştiren bir toplum (1976a: 189-90).

Şiddetin dışlanmasıyla birlikte bedenin iktidar tarafından kuşatılmasında tüm toplumsal bütüne yayılan yeni ve ince teknikler gerekmiş, bu teknikler Foucault'nun 'dispositif' olarak adlandırdığı somut düzenlemeler biçimini almıştır. Dispositifler Foucault'ya göre söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarufflar, bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler, bu söylemsel ve söylemsel olmayan ögeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir. Dispositiflerin işlevi temelde stratejikdir: yani güç ilişkilerini güdümlemek, belli bir yönde geliştirmek, ya da önlerine geçmek, den-

gelemek, kullanmak işlevine sahiptirler. Dolayısıyla dispositifler her zaman bir iktidar oyunu içinde yer alırlar; ancak aynı zamanda bu iktidardan doğan ama yine de iktidarın kendisini koşullandıran bir bilginin sınırlarına da bağlıdırlar.[5] Çünkü iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimlerler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur (1975: 32). Bu bilgi alanının ve doğrulukların oluşturduğu söylemin "üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleştirilebilir, ne güçlendirilebilir ne de yürütülebilir." (1976b: 93) Bu noktada geriye dönerek dispositiflerin bu yazının başında tanımını verdiğimiz sorunsallaştırma odakları, bilgi ve iktidar eksenlerinin biraraya geldiği söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğunu söyleyebiliriz. Bu pratikler yoluyla dispositifler bir takım deneyler kurup insanları bu deneylerin öznesi olarak tanıtarak, onlara kendileriyle ilgili doğruluklar dayatır, iktidarın şiddet kullanmadan bedeni kuşatmasını sağlar, onu itaatkâr ve uysal hale getirirler.

'İnsan', 'ruh', 'birey', 'insan bilimleri' (insanın bilimsel bilgisi) gibi modern kavramlar da aslında iktidarın insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemin, yani bilgi-iktidarın bir ürünü, bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öge, iktidarın bilgiyi ortaya çıkarttığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır. Öznellik, kişilik, bilinç gibi kavramlar ve analiz alanları bu ögeden çıkartılmıştır (1975: 34).

> Dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın etki altına aldığı ya da cezalandırdığı çoğul ve (tıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden *(effet)* biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, ... iktidarın birincil bir... etkisi ve aynı zamanda bir etkisi olduğu ölçüsünde de bir aracıdır: iktidar kurduğu, oluşturduğu birey üzerinden işler (1976b: 98).

Şimdi Foucault'nun ilk başta alıntıladığımız yazısına geri dönersek

> İktidar, bireyi kategorilerle sınıflandırarak, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının tanımak zorunda olduğu bir doğruluk dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahele eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına boyun eğmiş *(soumis)* olan özne ve bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tâbi kılan bir iktidar telkin ediyor.[6]

---

5 Foucault 1977: 299-300. Türkçede tam karşılığı bulunmayan ve aşağıda Foucault için ne anlama geldiğini anlattığımız 'dispositif' sözcüğünün Fransızca aslını kullanıyoruz.

6 Foucault (1982), s.212. Türkçedeki 'özne' sözcüğü burada Foucault tarafından sözü edilen ilk anlamı taşımıyor. Fransızcadaki *'sujet'* (özne) sözcüğü aynı zamanda 'tebaa' anlamına geliyor ve *'assujetir'* yani 'tâbi kılmak' ile aynı kökü paylaşıyor.

Temelde dispositifler yoluyla işleyen bio-iktidarın strateji terimleriyle düşünülmesi gerektiğini, bu stratejilerin de belli hegemonya biçimlerinde kristalleştiğini söylemiştik. Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin kristalleşerek aldığı bu biçimlerden en çok öne çıkanı onaltıncı yüzyıldan bu yana sürekli olarak gelişen devlettir. Bu yüzden devlet genel kanının tersine yalnızca bütünleştirme teknikleriyle işleyen, bireyleri görmezden gelen ve bütünün ya da bir sınıf ya da grubun çıkarlarını gözeten değil, aynı zamanda bireyselleştiren, insanları kurulmuş deneylerin özneleri haline getiren, yani 'bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi dayattığı kimliğe bağlayan' ve bu yolla denetim altına alan bir iktidardır. Bu yüzden Foucault, günümüzde bireyin dayatılmış bu kimliğe bağlanmasına, yani öznelliğin boyun eğdirilip tâbi kılınmasına karşı verilen mücadelenin etnik, toplumsal ve dinsel tahakküme karşı verilen mücadele ile ekonomik sömürüye karşı verilen mücadeleye göre daha öne çıktığını söyler. Günümüzün sorunu artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir (1982: 212-16).

Bu noktada Foucault'nun iktidarın bireyselleştirici yanı üzerine fazla yoğunlaştığını, iktidarın yaşama müdahelesinin diğer, yani bütünleştirici *(totalizant)* yanını ihmal ettiğini söyleyebiliriz. Oysa bio-iktidar yaşamı sadece bireysel kimliklerle değil aynı zamanda toplumsal-temsili kimliklerle de kodlar. Nitekim Foucault'nun bio-iktidarın yaşamı ele geçirdiğini söylediği 18. yüzyıl aynı zamanda modern ulus-devletin de ortaya çıktığı çağdır. Batı dillerinde ulus için kullanılan *'nation'* sözcüğü Latince *'natio'* sözcüğünden gelir. *'Natio'* ise 'doğum', yani çıplak yaşam anlamını taşır. Aristoteles'in *'zoe'* (tüm canlılarda ortak olan yalın canlı olma olgusu) olarak çıplak yaşam ile *'bios'* (politik yaşam) olarak yaşam arasında yaptığı ayrım, bio-iktidar ve onun kristalleşmiş biçimi olan modern ulus-devletin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmış, çıplak (biyolojik) yani belli doğal güçlere sahip olan yaşam doğrudan devletin denetimi altına girmiştir (Agamben, 1995: 31). Ulus-devletin, "toprak - ulus (doğum) - hukuksal-politik düzen"den oluşan üçlü bir yapısı varsa, bu toprakta doğmuş olan yaşam hukuksal-siyasal düzene ulus olarak tanımlanan bir kimlik yoluyla kaydolur (*a.g.y.*: 35, 53-5). Bu yüzden belki de tüm toplumsal-temsili kimlikleri aynı çerçevede değerlendirebiliriz. Çünkü bu kimliklerin içerdiği temsil edilebilir aidiyet koşulları son kertede çıplak yaşamı tanımlayarak devlete, yani bio-iktidarın kristalleşmiş biçimine kaydolmasını, hemen denetlenemese bile sınıflandırılmasını ve güdümlenmeye hazır hale getirilmesini sağlar. Bu yüzden ulus-devlet kendi dayattığı ulus kimliğinin dışındaki tüm temsili kimlik taleplerini eninde sonunda kabul edebilir, çünkü bu talepler aidiyyet koşullarının tanınması talepleridir ve ulus yoluyla olmasa da yaşamın iktidara kaydolmasının aracıdırlar. Yine bu yüzden temsili kimlikler üzerine kurulu politikaların devletin 'yaşam biçimlerine' müdahelesine ne kadar karşı olduğu tartışma götürür. Belki de Foucault'nun, devletten ve devlete özgü bireyselleştirme türünden kurtulma sorununu temel politik sorun olarak görmesinin nedenlerinden biri de budur.

Yine de bu noktada bir sorun var gibi duruyor. Eğer yukarıda belirttiğimiz gibi öznesi olduğumuz deneyler, bu deneyleri kuran doğruluk oyunları, bu doğrulukların kurduğu kimlik ve bu kimliğin dayattığı sınırlar, yani bireyselliğimiz hep bío-iktidarın yaşamı denetleme ve güdümleme tekniklerinin bir ürünüyse ve iktidar tüm toplumsal yapıya yayılmışsa, bu sınırları pratik olarak aşmak nasıl mümkün olacaktır? İktidarın daha önce verdiğimiz tanımını biraz açmak bu sorunu çözüyor. Iktidarın bir güç ilişkileri çokluğu olduğunu, dolayısıyla evrensel, kendiliğinden var olan, sahip olunabilen ve uygulanmayı bekleyen bir iktidar olmadığını söylemiştik. İktidar bir ilişki, bir eylem biçimidir. Ancak bu, doğrudan doğruya başkaları üzerinde değil, başkalarının şimdiki ya da gelecekteki eylemleri üzerindeki bir eylemdir. Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olabilmesi için her iki tarafın da sonuna kadar eylemde bulunabilecek durumda olması ve bu ilişkide tüm bir tepki, yanıt alanının var olması gerekir. Dolayısıyla iktidar bir eylemler kümesinin başka bir eylemler kümesi üstünde etkili olduğu bir bütünsel yapıdır. İktidar, davranışları ve davranışların mümkün sonuçlarını yönlendirmektir. Bu yüzden Foucault iktidarı bireylerin ya da grupların (delilerin, hastaların, suçluların, çocukların, vb.) davranışlarının yönlendirilme biçimi, yani bir 'yönetim' *(gouvernement)* sorunu olarak tanımlar. Ancak yönetim burada çok geniş anlamda, 16. yüzyılda kullanıldığı biçimiyle, başkalarının önünde açık olan mümkün eylem alanını yapılandırmak olarak anlaşılmalıdır. İktidarın işleyişini bu şekilde, yani başkalarının eylemi üzerine bir eylem olarak ve bu eylemi de yönetmek olarak tanımlamak çok önemli bir ögeyi, özgürlüğü, iktidar ilişkilerine katmak demektir. İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilir. Bu anlamda özgür olmak demek farklı ve çeşitli davranış biçimleri ve tepkilerin gerçekleştirilebileceği bir imkanlar alanıyla karşı karşıya olmak demektir. Bir iktidar alanı tıkandığında, yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hale geldiğinde artık iktidar ilişkilerinden söz edilemez. Böyle bir durumda artık yalnızca tahakküm *(domination)* vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz. Dolayısıyla, iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil, çok daha karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar. Bu ilişkide özgürlük iktidarın işlemesinin koşulu, hatta ön koşuludur. İktidar ile özgürlüğün direnişi birbirinden ayrılamaz. İktidarın olduğu her yerde bir direniş ya da direniş imkanı vardır (1982: 220-1). Bu yüzden Foucault modern toplumu disiplinci bir toplum, bir normalizasyon toplumu olarak tanımlamış olmasından kaynaklanan yanlış anlamalardan yakınır. Her ne kadar akıl hastanesi, hapishane gibi kurumların ve onlara tekabül eden iktidar dispositiflerinin tarihini incelerken iktidarı bir tür tahakküm gibi gösterdiğini kabul etse de disiplinci toplumun 'disipline olmuş' toplum anlamına gelmediğini, disiplin yöntemlerinin yayılmasının insanların tümüyle itaatkar hale gelmesi olmadığını söyler. Normalizasyon süreçlerinde kullanılan tekniklerin analizinde, kitlesel ve direnilemez bir normalizasyon olduğu

iddiası yoktur. İktidar ilişkilerinin her yerde olması, bütün gücü ellerinde bulundurdukları anlamına gelmez. İktidar ilişkilerinin çokluğu, kesişmeleri, kırılganlıkları ve tersine çevrilebilirlikleri tüm davranış alanlarını tıkayan ve tek yanlı olarak yönlendiren bir iktidarın var olmadığı anlamına gelir (1980: 35-8).

Bu noktada Foucault'nun pozitif bir özgürlük anlayışı olduğunu görüyoruz. Özgürlük, davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) değil, bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin kullanımıdır. Buradaki sorun artık özgürlüğün var olup olmadığı değil, ahlaki olarak nasıl kullanılacağıdır, çünkü Foucault'ya göre ahlak özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiği, özgürlükse ahlakın ontolojik koşuludur (1984b: 711).

Özgürlük ile ahlak arasındaki bu bağ bizi sorunsallaştırmanın tanımını verirken sözünü ettiğimiz üçüncü eksene, ahlak eksenine geri götürüyor. Foucault'nun kullandığı anlamda ahlakın insanın kendisiyle kurduğu bir ilişki olduğunu söylemiştik. Bu ilişki kuşkusuz doğrudan doğruya bilgi ve iktidar eksenlerinin biraraya gelerek kurdukları deneyler, ürettikleri doğruluklar ve dayattıkları sınırlar yoluyla kurulabilir. Ancak bu sınırların aşılamaz olmadıklarını, iktidar tarafından dayatıldıklarını, iktidarın da özgürlüğü içerimlediğini söyledik. Ayrıca bu sınırları aşmak için kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmak gerektiğini, bu ontolojinin de sınırları dayatan deneyler ve doğruluk oyunlarının eleştirisinden geçtiğini söylemiştik. Ancak bu ontolojide uygulanması gereken tarihsel yöntem geleneksel tarih yöntemi olamaz. Çünkü Foucault'ya göre geleneksel tarih geleneksel metafiziğe bağımlıdır; tarihini yazdığı şeyin kökenini arar, tarihi çizgisel bir gelişme olarak betimler ve tarihi yazılan şeyin bu gelişme sürecinde anlamını koruduğunu, tek bir yönde hareket ettiğini varsayar. Geleneksel tarihin bu köken arayışının Foucault'ya göre üç ana niteliği vardır. Şeylerin sabit bir özü ve kimliği olduğunu varsayar ve bu öz ile kimliği yakalamaya çalışır. Geleneksel tarihe göre bir şeyin kökeni onun en mükemmel anıdır. Ve son olarak bir şeyin doğruluğunun (hakikatinin) onun kökeninde yattığına inanır. Buna karşılık Foucault tarih yöntemi olarak soybilimi *(généalogie)* önerir. Bir karşıhafıza *(contre-mémoire)* olarak soybilim sabit özleri redderer ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefler. Soybilim tarihini yazdığı şeyin değişmez bir doğruluğu olduğunu reddeder. Her şeyden önemlisi, soybilim tarihini yazdığı şeyin ortaya çıkışından sonra anlamı muhafaza eden bir süreklilik izlemediğini; tersine bu süreçte dışardan bir çok müdahele, sapma, hata ve ilineğin *(accident)* etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın bu etkenler ve mücadelelerin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani köken tek ve mükemmel, varılmış olan nokta da zorunlu değildir (1971: 136-56). Bu yüzden tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırların zorunlu olmadığı ve aşılabileceğini göstermek için yapılacak on-

toloji, geleneksel tarih yöntemini değil, soybilimi izlemelidir. Soybilim bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır.

Soybilimsel eleştirinin sağladığı arkaplanda özgürlük pratiği Foucault'ya göre bir sanat, bir varoluş estetiği biçimini almalıdır. Özgürlüğün pratiği, yani ahlak, bir *ethos*, bir davranış biçimi, bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatıdır. Bu, özgürlüğü kullanarak kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak yeniden kurmak, yani bir ahlaki özneleşmedir *(subjectivation morale)*. Foucault'nun bu pratiği bir sanat olarak tanımlamasının nedeni ise herhangi bir doğruluk kavramına gönderme yapmak istememesindendir. Yazımızın başında Foucault'nun antropoljizmi, antropolojizmin tüm bilgi eylemin evrensel yapıları olduğunu iddiasını ve bu yapıları verili bir insan doğasında arayan temelselci ontolojisini reddettiğini söylemiştik. Bu yüzden özgürlüğün pratiği insan doğasının gizlenmiş ya da bastırılmış doğruluğunu keşfetmek değil, kendimizin bir soybilimini yapmak, kendi tarihimizin ve sınırlarımızın zorunlu değil olumsal olduğunu görebilmek, bu sınırlar üzerinde çalışmak ve kendimizi *yaratıcı* bir biçimde yeniden kurmaktır. Bu tutumsa yukarıda söylediğimiz gibi Foucault için modernliğin, varoluşunu karmaşık ve güç bir geliştirme çabasının nesnesi yapan modern insanın tutumudur.[7] Dolayısıyla bu ahlak anlayışı geleneksel ahlakın tersine evrensel bir nitelik taşımaz, çünkü farklı kendiyle ilişki biçimleri vardır ve kendiyle kurulabilecek her ilişki herkes için eşit ölçüde ideal olamaz.

Foucault'nun bu ahlak anlayışı genelde aşırı bireyci olduğu ve elitist olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Yani kendi üzerine yapılacak bu kadar titiz bir çalışmanın ve ortaya çıkacak yeni kimliğin bir yandan herhangi bir cemaate ait olmayı reddetmek anlamına geldiği, bir yandan da bu kadar titiz bir çalışma yapmanın gerektirdiği formasyonun ancak seçkin bir kesimin ayrıcalığı olduğu söylenmiştir. Bu eleştirilerden birincisine katılmak mümkün görünmüyor. Çünkü her şeyden önce bir cemaat oluşturmak için temsili bir kimlik bulmak ya da kurmak gerekmez. Ayrıca temsili kimliklerin son kertede yaşamı politik sisteme, devlete, yani iktidar stratejilerine kaydetme işlevi gördüğünü ve ne kadar arzu edilir olduklarının tartışma götürdüğünü söylemiştik. Belki de bu yüzden kimliklerle temsil edilmeyen, aidiyyet koşulları getirmeyen bir ortaklığın, bir cemaatin kolayca sınıflandırılamayacağını, sisteme kaydedilemeyeceğini, davranış alanlarının yapılandırılıp yönetilemeyeceğini ve sonuçta iktidar için en büyük tehditi oluşturabileceğini düşünebiliriz. Kendilerine dayatılan bireyselliği ve sınırları reddeden, kendilerini yaratıcı bir biçimde dönüştüren ve kendilerini *sıradan ayrıksılıklarıyla* ifade edenlerin ortak çıkarlar çevresinde örgütlenebileceğini ve iktidara karşı direnebileceklerini düşünmek için bir engel yok.

Öte yandan kendi üzerine yapılacak titiz bir çalışma idealinin, gerektirdiği formasyon açısından, bir seçkincilik olduğu fikrine de tam katılamıyoruz. Bu

7 Foucault 1984f: 41. Foucault bu tutumun vazgeçilmez örneğinin Baudelaire olduğunu söylüyor.

bağlamda sözü edilen yaratıcı çalışma her şeyden önce dayatılmış sınırları reddetmeyi gerektiriyorsa, bu sınırların bilgisi kendimizi yeniden kurmamızda azımsanmayacak bir çıkış noktası olabilir. Kendimizin ontolojisi *dışardan*, üstün bir konumdan ve ayrıcalık gerektiren bir bilgi yoluyla değil; *içerden*, günlük yaşamın bilgisinden yola çıkılarak yapılacak bir eleştiridir. Dolayısıyla içerdiği ütopya da *aşkın* değil, ancak *içkin* olabilir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1995), *Moyens sans fins*. Paris: Bibliothèque Rivages.

Bernauer, J ve Rasmussen, D. (1988) (der.) *The Final Foucault*. Cambridge:

Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press

Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1971) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", Foucault (1994) içinde, c.II.

Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976a), *La volonté de savoir: Histoire de la sexualité, V.I*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976b), "Two Lectures", Foucault (1980b) içinde.

Foucault, M. (1977), "Le jeu de Michel Foucault", *Ornicar*, n.10. Paris.

Foucault, M. (1980a), "La poussière et le nuage", Perrot (1980) içinde.

Foucault, M. (1980b), *Power/Knowledge*, der. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1982), "The Subject and Power", Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1982) içinde.

Foucault, M. (1984a), "Le souci de vérité", Foucault M.(1994) içinde, c.IV.

Foucault, M. (1984b) "L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté", Foucault, M. (1994) içinde, c.IV.

Foucault, M. (1984c), *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité, V.II*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1984d), "Preface to the History of sexuality, Volume II", Foucault, M. (1984e) içinde.

Foucault, M. (1984e), *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. New York: Pantheon.

Foucault, M. (1984f) "What is Enlightenment", Foucault, M (1984d) içinde.

Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, c. I-IV. Paris: Gallimard.

Gutting, G. (1989), *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press

Keskin, F. (1996) "Foucault'da Şiddet ve İktidar", *Cogito*, sayı 6-7. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

McNay, L. (1994), *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Perrot, M. (1980) yay., *L'impossible prison*. Paris: Seuil.

Subjectivity and freedom in Foucault

This paper is a critical examination of Michel Foucault's analysis of the constitution of the subject in modern Western societies and of the political concern that informs this analysis. Arguing that the political question of our days is to liberate ourselves not only from the state and its institutions but also 'from the type of individualisation which is linked to the state', Foucault suggests that we have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this type of individuality. Such a refusal requires an account of the ways in which subjective experience and individuality are related. Hence, Foucault retrospectively defines the objective of his work as an attempt to 'create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects'. Implicit in this definition is a rejection of the idea of a universal/transcendental subject which provides the a priori conditions of subjective experience and a claim that the subject is historically constituted. A proper understanding of subjective experience requires therefore a historical ontology of ourselves, i.e. a critical analysis of the experiences in which the individual appears to be the subject and acts as such. Foucault argues that these experiences are formed, developed, and transformed, in short constituted through problematizations along the axes of knowledge, power and ethics. Hence, Foucault's work takes the form of a history of problematizations which he finds constitutive of modern forms of subjectivity: problematizations of madness, illness, life, language, labour, criminality and sexuality. The experience resulting from each problematization involves a field of knowledge formulated in terms of truths, a field of power which consists of certain norms and rules and a mode of relationship the individual entertains with herself (ethics) through the fields of knowledge and power. A critical ontology of ourselves must accordingly raise the questions of how we have been constituted as subjects of our own knowledge, as subjects of power relations, and as subjects of our own actions in order to refuse the individualities which follow form our recognising ourselves as such.

On this background, this paper argues that Foucault's work simultaneously involves a complex combination of different levels of analyses. First, a *specific* analysis of each one of the axes of knowledge, power and ethics and of the way

in which it objectifies and transforms the individual into subject; second, a *constructive* analysis of how the axes come together in the constitution of an experience; and finally, a *critical* analysis of the self-understanding and of the social and political effects of the problematizations constitutive of the experiences. In this vein, Foucault's specific analysis of the axis of knowledge is briefly outlined and its failure to account for the relationship between the discursive and nondiscursive realms is pointed out. Next, a more detailed account of the axis of power, its relation to knowledge and how they come together in order to constitute an experience of which the individual comes to recognise herself as the subject is provided.

It is argued that power/knowledge is what gave birth to the individual of the modern age with the identities implied thereby, and that the state is simply one of the terminal forms power/knowledge takes in its exercise.

To reject the possible conclusion of this account that there can be no escape from the individualising effects of power, an emphasis is laid on Foucault's analysis of the exercise of power as a form of 'government'. On this analysis power implies freedom and the possibility of resistance as a precondition of its own exercise. It is then argued that resistance against the individualising forms of power, i.e. the exercise of freedom, takes the form of a moral subjectivation, i.e. an *ethos*, an art of governing ourselves and structuring the fields of action open to us through an elaborate work on ourselves. Finally, an attempt is made to reject two standard criticisms of this ethos: on the one hand, the criticism that such an elaborate work on oneself amounts to a refusal to belong to any community, and on the other hand the criticism that it leads to an elitism. The first criticism assumes that a representative identity is essential to any community. Against this assumption, it is argued that such an identity is not only unnecessary but also undesirable, because representative identities function as categorisations that make communities vulnerable to manipulation by power. Against the second criticism, it is argued that an elaborate work on ourselves does not lead to an elitism, because it is to start from a critique of our actual identities and not from an external and transcendent viewpoint. Hence, the utopia such a critique involves is not transcendent but immanent.

Kalımlı gidimli özne

Benin yerlerine ilişkin birkaç çıkma

*Levent Kavas**

1. Ben: *Quod est demonstrandum.*

Doğrusu öznenin yokluğuna çoktan alışmış olmamız gerekirdi – yalnızca kuramsal, felsefece nedenlerden ötürü (evrenin öznesinin öldüğü ya da tarihin öznesinin silindiği bize bildirildiğinden, sanat kişisizleştiğinden, bilgi kuramı öznesizleştiğinden) değil, dilbilgimizde "gizli özne"yi, gündelik yaşayışımızda "faili meçhul"leri kanıksadığımız için de. Gelgelelim, sürekli bize eşlik eden, hep gözönünde tuttuğumuz kendiliğin gözaltındayken yitmesinden ister istemez tedirginlik duyuyoruz anlaşılan. Bu yüzden, en azından şimdilik, büsbütün kendimizden geçmeye, "kendi"mizden büsbütün vazgeçmeye pek yanaşmıyor, işi bir belirsizlik durumu, bir saptama sorunu diye düşünmekte, öznenin belirlenmesi gibi bir olanağı saklı tutmakta diretiyoruz. Böylece Nozick, benin ne idüğünü anlama uğraşı sırasında ortaya çıkan çapraşık soruların tümünün eninde sonunda gelip şu soruya dayandığını söyleyebiliyor: "Ben nasıl olanaklıdır?" Sonra da ekliyor: "Sanırım bu, bir kez ben olanaklı mı değil mi diye bir kaygıya kapılmadan soruşturabileceğimiz bir soru" [1981, 28]. İşte genellikle paylaştığımız bu sayıltı pek de sorgulanmadan geçiştirilemezmiş gibi görünüyor.

Nozick'in düşüncesinin dayanağı, olsa olsa, kendisinin bağlandığı "saymaca durma kuralı"na [1981, 23] karşılık gelecek bir "saymaca başlangıç kuralı" olabilirdi. "Elde etmek istediğim sonuca ulaşana dek uslamlamamı sürdürürüm, orada dururum" biçiminde dile getirilebilecek saymaca durma kuralı kuşkusuz bizi (temellendirmede) sonsuz geriye gidişten, (sonuç çıkarmada) sonsuz ileri gidişten koruyor, ama sorgulamayı ya da soruşturmayı dindirecek gerekçenin

(*) Yazar.

eksikliğini gideremiyor; çünkü yalnızca verili bir doğruluğu ya da yanlışlığı tanıtlamada ya da kanıtlamada geçerli olabilecek ilkenin, anlamayı sağlayacak açıklamaya da uygulanmasını öngörüyor. Felsefenin ya da herhangi bir felsefenin, bu arada uslamlamanın değişik aşamalarının da "quod erat demonstrandum"ları olabilir: Tanıtlanması gereken buydu, işte tanıtlandı. Bu durumda, baştan belirlenmiş bir durma yerinden sözediliyor demektir; dolayısıyla en azından başlama ile durma arasında zorunlu bir ilişki vardır. Öyleyse durma yerinin saymacalığı geriye, başlangıca doğru da işler. Peki, iki uçta da uslamlamanın kapantısını belirleyen şu "tanıtlanması gereken"i gerektiren nedir? Tanıtlanması gerekenin gerekliliği nereden ileri gelir? Felsefece uslamlamayı ileri götüren, durduran bu gerekliliğin kendisi, ilkece, saymaca olabilir mi ki? Bir tanıtlama, açılışında da, yayılışında da, kapanışında da savlardan kuruludur; oysa bir anlama girişimi, en temelde, sorularla yürütülür. Öyleyse, bir tanıtlamada bile yerini gerekliliğe bırakan saymacalık, bir anlama girişiminin sorularını sorgulanmamış sayıltılarda durdurabilir mi? Benin olanağının koşullarına ilişkin soru, bir olanaklılık sayıltısını doğrudan doğruya gerçeklik sayıltısına dönüştürecek saymaca bir evetlemeye dayanabilir mi? Buradan başlayıp burada durabilir, buradan buraya gidebilir miyiz? Benden neliğime doğru, kendime sürekli eşlik edecek bir *quod est demonstrandum* – tanıtlanması gereken benim: "mememormee!" *Finnegans Wake*'in bu kutusu "ben, ben, daha daha ben" diye de açılabilir, "beni an, anımsa" diye de. Böylece iki geleneğe ulaşırız: Kişinin özdeşliğini bellekle temellendiren Locke'un başlattığı gelenekle varlığı "düşünüyorum"da temellendiren Descartes'ın kurduğu geleneğe.

Yeniçağ felsefesi bir başlangıç sorunuyla başlayıp bir bitiş sorunuyla bitti; ama benliğe, kendiliğe ilişkin iki ayrı gelenek bıraktı bize. Yine de ortak yerlerini saptayabileceğimiz iki gelenek; çünkü kendiliğin sürekliliğine ilişkin soru, kendiliğin anımsanmasına ilişkin soru, eninde sonunda, benin varlığının kesinlenmesi koşuluyla dile getirilebilir. Sürekli yokoluş olarak zamanın herhangi bir kıpısında kıpırdanabilir miyim ki kalıcı olayım? Herhangi bir durumda durabilir miyim ki durumlar arasında geçici olayım?

A.

Johannes *de silentio* "ileri gitme" ülküsünü sorgular [Kierkegaard 1985], Johannes *Climacus* ise "başlama" tasarısıyla uğraşır durur [Kierkegaard 1987]. "Başlamak"la "ileri gitme"nin çevresine örülen kavram ağı ne olursa olsun, ortaya çıkan çatışkın bir durumdur. Basamakları tırmanan başlamamış, susansa durmamıştır. Benzer bir eğretileme düzeniyle karşılaştırıldığında çatışkı daha da belirginleşecektir: "Tepesine tırmandıktan sonra merdiveni devirmek gerekir" der Wittgenstein [1984, 6.54], ama hemen ardından ekler: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" [1984, 7].

Tractatus kapantısı kalımlılığında değil de geçiciliğinde temellenen bir yazı örneği sunar; diple doruğu, susku ile sözü yerli yerine oturtur, bir susma, durma kuralı verir elimize. Betimlediğine tıpatıp uyar böylece: Dünyası durumlardan kuruludur, gidimlerden değil. Önermeleri biribirine bağlanmadığı, yalnızca düzenlendiği için, gidimli değildir – gidimsizliğinden ötürü bir söylem kurmaz – ama sıralandığı, basamaklara ayrıldığı için de sınırlara dek tırmanabilir. Böylece, dilin sınırlarıyla dünyanın sınırlarının çakıştığı yerde tekbencilik ile gerçekçiliği çakıştırır [1984, 5.64]. Gelgelelim, kendilikten yoksun bir tekbenciliktir bu: "Düşünen, tasarımlayan özne yoktur" [1984, 5.631]. Ben büzülmüş, çekmiş, çekilmiş, yayılımsız bir nokta olarak, sınırda, suskunun yeri olarak kalmıştır.

Korku ile Titreme ise bir felsefe yazısının bambaşka biçimlerde kilitlenebileceğini gösterir: Çatışkıyla yitme arasında bir salınımla kapanır – ya / ya da; ama orada kalmaz, "durma" ile "ileri gitme"yi düğümleyerek son bir kapantı sunar, gediksiz bir çıkmaz bırakır geride:

> İleri gitme gereksinimi çok eskilerden kalmadır. (...) karanlık Herakleitos "Aynı ırmağa iki kez girilemez" demişti. Karanlık Herakleitos'un bu sözde durmayan bir çömezi vardı; ileri gidip ekledi: "Bir kez bile girilemez." (...) Bu düzeltme Herakleitos'un ilkesini devinimi yadsıyan Elea öğretisine dönüştürdü; oysa o çömez yalnızca Herakleitos'un çömezi olmak, bir de ileri gitmek, Herakleitos'un bıraktığı yere dönmemek istemişti. [1985, 147]

İleri götürülen sav ileri gitmenin olanağına ilişkin olmasa, çok da ileri gitmiş sayılmazdı o çömez: Düşüncede küçücük bir kıpırtıydı yeltendiği; ama savının içeriği, kılgıda değilse bile, düşüncede kıpırdanmayı olanaksız kılan bir çıkmaza götürüyordu – düşüncede, düşünmeyi durduran bir ilerleme. Artık okurun önünde de iki seçenek vardır: Ya olduğu yerde kalakalacak ya da Zenon'un kanıtıyla karşılaştığında Sinoplu Diogenes'in yaptığını yapacak, kalkıp yürüyecektir.

Kierkegaard'ın göndermelerine bakmak bizi bir ölçüde aydınlatabilir. 20 Ocak 1839'da "Hegel bir Johannes *Climacus*'tur" diye yazar, "devler gibi dağ üstüne dağ yığarak gökleri biribirine katmamış, tasımları aracılığıyla oralara tırmanmıştır" [1987, 231]. "Sessiz, yalnız bir düşünür" olan Descartes'tır [1985, 42]: Çağcıl felsefeyi (felsefeyi de) başlatan *de omnibus dubitandum est*'i [1987, 132] bir başlangıç kılan, bu ödeve ilişkin kıpırdanışların kılavuzunu sunan [1985, 41], ama inançta durmayı bilen.

Oysa Herakleitos'un savı bambaşka bir biçimde de ileri götürülebilirdi; götürülmüştür de:

> Eskiçağın 'kimse aynı ırmağı iki kez geçemez' öğretisi genişletilmiştir. Hiçbir düşünür iki kez düşünmez; daha genelleyin söylersek, hiçbir özne iki kez denemez. [Whitehead 1979, 29]

Peki bu durumda kişinin belleğinin sürekliliğiyle kurulan özdeşliği [Locke 1984], düşünmesiyle kurulan kendiliği ortadan kalkmaz mı? Başka bir kıpıdaki düşünmeyle, başka bir bilinç durumuyla sağlaması yapılamayan bir bilinç durumunun, özdeşlik şöyle dursun, bir kendilik kurması tasarlanabilir mi?

B.

> Birinci kural, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru diye benimsememekti. (...) Böylece, şu *düşünüyorum, öyleyse varım* doğruluğunun kuşkucuların en ipe sapa gelmez sayıltılarının bile sarsamayacağı ölçüde sağlam, güvenilir olduğunu görerek, bu doğruluğu aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak sakıntısızca benimseyebileceğim kararına vardım. [Descartes 1988, 586; 603]
>
> Her şey şu ilkeden yola çıktı: aşığı basit bir belirgisel özneye indirgememeliydi(...). Böylece aşk söyleminin betimlemesinin yerine öykünüşünü yerleştirdik; sonra da bu söyleme, karşımıza bir çözümleme değil, bir sözcelem çıkaracak biçimde, temel kişisini, *ben*'i geri verdik. Bir bakıma, bir portredir önerdiğimiz; ama bu portre ruhbilimsel değil yapısaldır: sözün bir yerini sunar okumamıza: ötekinin (sevilen nesnenin), konuşmayan ötekinin karşısında, kendi kendine, aşıkça konuşan birinin yerini. [Barthes 1996, 9]

Tamı tamına üçyüzkırk yıl arayla iki *discursus*, iki tasarı, iki ilke, iki karar; bir kesinliğe karşılık bir kesinleme. Descartes'ın *poêle*'deki yalnızlığı ile sevi söyleminin *alabildiğine yalnızlığı* arasındaki uzaklığı, "başka başka zamanlarda, ayrı ayrı ustaların elinden çıkan, birçok parçalardan kurulu yapıtlarda yalnız bir ustanın tek başına ortaya çıkardığı yapıtlarda olduğu ölçüde olgunluk bulunmadığı" savı ile "belki de binlerce öznenin kullandığı bir söylem"in kırıntıları arasındaki karşıtlığı, "kimsenin öykünmesini öğütlemeksizin bir örnek sunma", "bütünüyle kendisinin olan bir temel üzerine bir yapı kurma" ülküsü ile "herkesin kendi öyküsüne göre doldurduğu izge" tasarımının bağdaşmazlığını vurgulayarak, ayrılıklarının benzerliklerinden daha keskin olduğunu göstererek biribirinden uzaklaştırabileceğimiz iki "yöntem üzerine konuşma". Dile getirilirken büründükleri ortak yapıya bakarak, kurdukları, yeniden kurdukları, düşünceye ya da söyleme geri verdikleri özneleri karşılaştırabiliriz yine de.

Barthes sevi söyleminin düzenini, çatısını belirlememizi sağlayan üç kavramsal tutamak verir bize: *Figura* (beti), *topos* (yer), *argumentum* (sunum) [1996, 9-11]. Sevi söyleminde, söylemliğiyle bağdaşmayan, söylemliğini çelen bir yan vardır: Bölük pörçüktür; gidimlerden değil, kırıntılardan, kıpırtılardan, betilerden kuruludur. Bu betiler, yansız değilse bile, ilkece kişisizdir; üreteç konumuna geçmemiş, birer işleve dönüşmemiş kalıplar, biçimler gibi tasarlanabilirler. Geçerlilikleri, temellilikleri tanınmalarına, anımsanmalarına, yaşanmalarına, (bir parça oynamamıza göz yumulursa) tanıtlanmalarına (*é/pròuver*), örneklenmelerine bağlıdır. Bu be-

tileri örnekleyen, gerçek kılan özne, ediminin "bir izgenin damgasıyla damgalandığını bilir" [1996, 10]. Gerçekten de içinde tek tek betilerin yer tuttuğu, birer yer (*topos*) oluşturduğu "yarı izgelenmiş, yarı izdüşümsel" bir sevi yerleşimi (*Topique*) vardır. Sevi söyleminin ortak yerlerini (*koinoi topoi*), betilerini kapsayan bir yerleşim, değme betiye karşılık gelen bir sunum (*argumentum*: serim, öykü, özet, ...) vardır; bu sunum seven öznenin neliğini değil, söylediğini gösterir. Kendiliğinden ayrılmış bu özne sevinin yerleşiminde sözüyle kıpırdanır, dolaşır. Sevinin tüm betileri, yalnızca içlerine "ben" diyerek yerleşen biri varsa vardır.

"Hiçbir kuşak sevmeyi bir başka kuşaktan öğrenmez" der Kierkegaard, "hiçbir kuşak başlangıçtan başka bir yerden başlamaz" ama bir kimse "sevide kalmaya gönül indirmeyip ileri gitmek isterse, bu düpedüz boş, saçma sapan bir konuşma olur" [1985, 145]. Barthes ile Descartes arasında, sevi söylemiyle *cogito* arasında, kıpırdanmakla ileri gitmek arasında, doldurmakla kurmak arasında, ortak yerlerle öznellik arasında, örnekle töz arasında, "ben" demekle *ben* olmak arasında bir köprü gibi okuyabilir miyiz bunu?

C.

Harita bir "gereksinim" (Jameson), bir "yapmacık" (Baudrillard), bir "mesel" (Borges/Casares) olarak okunmadan önce de felsefe haritaları vardı:

> [Husserl'in] kuramı bilinen yeryüzünün şu ilk haritalarına benzer; hani coğrafyacı, genç sanatının verdiği övünçle, göze çarpacak bir yere çizimine yardım eden pusulanın, usturlabın, dürbünün imgesini yerleştirmiş, başka bir yerde de, bilinmeyen toprakların bulunduğu geniş bir alanı doldurmak üzere, yolculuklarında bindiği görkemli gemiyi ya da yeryüzünün öbür ucunda bulunan çıplak yabanılları göstermiştir. Böyle kenar süslerinin çekiciliğine bir diyeceğim yok; düşünürlerde bile bir parça coşumculuğa alışmış çağcıl okura, bakmakta olduğu, görümünün nasıl oluştuğu da söylenecek olursa özlere eğilmeye daha istekli olabilir. Özyaşamöyküsü mantıkta bile aydınlatıcı olabilir: haritanın harita olduğunu anımsatır bize; gelgelelim bir yandan da tuhaftır, çünkü haritacılığı betimlemek haritaya düşmez; düşünce de öz uğruna öze yönelir, yoksa düşünce uğruna değil. [Santayana 1937, 168]

Whitehead sorunu tersinden dile getirmeyi denemiş, Santayana'nın düşüncesinin kendi örgensel felsefesinden, örtük biçimde, "görülerin kendilerinin" "görü verileri" arasında yer alamayacağını, dolayısıyla "başka görülere" verili olamayacağını varsaymakla ayrıldığını ileri sürmüştür: "Santayana'nın yadsıdığı, örgensel felsefeninse benimsediği işte bu olanaktır" [1979, 142]. Whitehead'in yolunu ayıran, onu yoldan azdıran, "başka görüleri" işin içine karıştırmasıdır; çünkü Santayana'nın söylediği

"görülemenin özünün" (varsa böyle bir öz) görülenemeyeceği değil, bir öz ile ona bağlanan bir görüleme edimi sözkonusu olduğunda, edimin özü *başka* görülemeler için veri olsa bile, *bu* özün betimlenmesinin içine *bu* edimin betiminin karıştırılmaması gerektiğidir. Santayana *cogito*'nun ya da kendi üzerine dönen bilincin tüm görülere eşlik ettiği düşüncesini sorgulamakta, özlerin görüleme edimlerine, dolayısıyla da "görüleyen benlere" başvurulmaksızın betimlenebilmesi gibi bir olanağı vurgulamaktadır.

Suarez Miranda'nın yanındaki tarihle biraz oynar, 1658 yerine 1568'i düşünürsek, yeryuvarının izdüşümünü yayılabilir bir yüzeye çıkarmanın yolunu öneren Mercator'a ulaşırız. İlk atlası yapan kişidir Mercator, yeryuvarının tüm izdüşümlerini taşıyan dağarının üstüne yeryuvarını sırtında taşıyan Atlas'ın imgesini yerleştiren kişi. Böylece taşıyanla taşınan yer değiştirmiştir. Felsefenin "tersine çevrilmiş dünya" olduğunu söyleyen Hegel'in [Heidegger 1991, 24] benimsediği, Marx'ın tersine çevirdiği imge bu olabilir mi? *Cogito* Arkhimedes'in kaldıracına benzetilir hep. Oysa Descartes'ın giriştiği iş dünyayı yerinden oynatmak değil, *cogito*'nun üstüne kurmaktır. Bu bakımdan yeryuvarını taşıyan Atlas imgesi çağın, yeniçağın felsefesine tıpatıp uyar. "Arkhimedes, tüm yeryuvarını yerinden oynatmak için, sağlam, oynamaz bir nokta istiyordu yalnızca" diye yazar Descartes [1992, 182], ama Fransızca çeviride ekler: "başka bir yere taşımak için" [1992, 414]. Böylece düşünen özne yalnızca bir dayanak olmaktan çıkar, bir taşıyıcı, tam anlamıyla töz olur.

"Teknesinin içindeki bir dümenci gibi" değilim diyordu Descartes [1992, 228], bir de "birdenbire derin mi derin bir suya düşmüş gibi afallamıştım" diyordu, "ne ayaklarımı dibe sağlam basabiliyordum, ne de kendimi yüzeyde tutmak için yüzebiliyordum" [1992, 414]. Bir iki yüzyıl sonra Hegel onun felsefesinden sözederken şunları söyleyecekti: "Burada, artık yuvamızdayız diyebilir, hırçın denizlerde uzun uzun dolaşmış bir denizci gibi, 'Kara' diye bağırabiliriz" [1965, 328].

Kendiliğin yiten, bulunan, yiten yerinden sözedeceğiz demek.

2.

Felsefeyi, Stanley Cavell'ın [1978] önerdiği gibi, bir sorun öbeği değil de bir betik öbeği diye anlar, bir felsefe betiğinin niteliğini de yol açtığı betiklerin niteliğiyle ölçmeyi benimsersek, çağcıl felsefenin tarihindeki tüm betikler içinde *cogito*'nun benzersiz olduğunu sakıntısızca söylememiz gerekir. Boy gösterdiği bağlamlar, bu bağlamlar içinde taşıdığı işlevler, ağırlıklar ne denli değişiklik gösterirse göstersin, bu kısacık betik, koca bir felsefe betikleri dağarının sarsılmaz odağıdır. *Cogito*'yu bir felsefe önermesi olarak ortaya atan Descartes'tır,

ama bu önermeyi bir betik, "ussal ruhbilimin biricik betiği" gibi okuyarak *topos*'unu, yerini belirleyen Kant olmuştur [KrV A343/B401]. Bu sıkıştırılmış betik pek çok değişik biçimlerde açımlanmış, çözümlenmiştir, ama Kant'ın okuması bambaşka bir ayrıcalık taşır. Kant, *cogito*'nun üzerine ayağını sıkı sıkıya basmak, yerleşmek, *cogito* aracılığıyla/yoluyla/boyunca düşünmek yerine, önermenin durduğu yeri saptamayı, önermeyi yerli yerine oturtmayı, işlevini göstermeyi denemiştir. Karayı gören, felsefeyi yuvasına kavuşturan Descartes'tır belki; ama bu toprak parçasını açınsamaya girişen, *cogito*'nun çatısını çatan, *cogito*'yu yuvasına oturtan, dolayısıyla bir anlamda "yuvasını yapan" Kant'ın dizgesel yerleştirme (*systematische Topik*) girişimidir. Çağcıllığın doğaötesi temelini kuran kendiliği bir temele oturtmaya kalkışmak başlıbaşına bir aykırılık, temel sayılanı daha baştan temel olmaktan çıkaran bir girişim değil midir? Yoksa gelecekteki tüm doğaötesi için öngörülen *topos*'un *topos*'u belirlenebilir mi? Heidegger'in *cogito*'nun içyapısını anlayışını Kant'ın yerleştirme girişimiyle karşılaştırmak, Kant'ın çözümlemesinin kökten ayrılığını tanıtlayacaktır.

Heidegger *cogito*'yu açımlarken üç terime başvurur [1986: 190-197; 1989/II: 148-158]: *Cogitare, percipere* demektir; *cogitare, dubitare* demektir; *cogito, cogito me cogitare* demektir. İmdi, Heidegger'in düşünüşünce, *percipere* ile *dubitare* tasar(ım)lamaya (*Vor-stellung*) geri götürülebileceğine, tüm tasarımlar da tasarlananla (*Vor-gestellte*) tasarlayanın (*Vor-stellende*) birlikte tasarlanması (*Mit-vor-stellung*) demek olduğuna göre, yukarıdaki önermelerden sonuncusunun *cogito*'nun en derinindeki çekirdeği açığa çıkardığı sonucuna varmamız gerekir. Bu çekirdekten daha temel terimlere geçebiliriz:

> İnsan bilinci, özce, kendilik bilincidir. Kendiliğimin bilinci, nesnelerin bilincinin yanısıra yürüyen bir gözlemci gibi, nesnelerin bilincine eşlik etmez. Bu nesne bilinci, nesnelerin bilinci, özce, temelinde, en başta kendilik bilincidir; nesnelerin [*Gegen-stände*] bilinci ancak bu kendilik bilinci olarak olanaklıdır. İnsanın *kendisi*, betimlediğimiz tasar(ım)lamanın [*Vor-stellen*] temelinde, altında yatmakla, özünde vardır. Kendilik *sub-iectum*'dur. [1986: 194; 1989/II: 155]

Heidegger *cogito*'yu çağcıl felsefe geleneğini yedip yöneten en temel kavram öbeğinin öğelerine ayrıştırarak bu asal kavramları geri kalan tüm kavramların oturduğu temel, yer olarak betimler. Bu vargı yalnızca uslamlamanın genel güdümünün gereği değildir. Salt nesneye yönelik bilme biçimlerinden kavramlaştırmalara varasıya tüm tasarımların, dayanaklarını bir *sub-iectum*, bir *topos* olarak *ben*'de buldukları söylenmektedir. Böylece Heidegger *cogito*'nun içinden düşünür, bir taşıyıcı olarak öznenin kuruluş kuralları yerine işleyişini sorgular, kendi yorumunun dayandığı temeli aydınlatır, "ussal ruhbilimin biricik betiği"ni açar, yayar, sündürür, sürdürür.

Oysa Kant'ın yerleştirme girişimi doğrudan doğruya bu temelin yerini belirleyen bir üstbetiğe dönüşür, *cogito*'nun nerede dile getirilebileceğini saptamayı

dener. Böylece bu üstbetik *cogito*'nun içine sıkışmış anlatıyı açarak, kişinin özdeşliğine ilişkin tartışmaları sıkıştırarak iki geleneği kuran temel tasarımları tek bir çizgede birleştirir, kavramsal sayıltılarını ortaya çıkarır.

Kant'ın deneyaşırı yerleştirimi (*transzendentale Topik*) tek tek kavramların upuygun yerlerini, yetilerini (duyarlık ya da salt anlık) saptar:

> Böylece, kullanımlarının başkalığına göre tek tek kavramların yerlerinin kararlaştırılması ile tüm kavramlar için bu yerlerin kuralınca belirlenmesine ilişkin yönergeler bir deneyaşırı yerleştirimdir. [KrV A268/B324]

Kant tek tek kavramların upuygun yerlerinin belirlenmesine kılavuzluk eden, boş bölümleri gösteren ulamlar çizelgesini "dizgesel yerleşim" diye anar [A83/B109]. Nesneyi kavramını kuranın ne olduğuna bakarak sunan ulamların oluşturduğu dizgesel yerleşime karşılık deneyaşırı yerleşimde tüm karşılaştırma ile bölümlemeyi temellendiren topu topu dört ayırt edici öğe vardır [A269/B325]. Böylelikle dizgesel yerleşim ile deneyaşırı yerleşim bilginin bireşiminin düzenleniş biçimini belirler, kavramların tuttuğu yerlerin bir haritasını çıkarır.

Deneyaşırı yerleştirildiğinde, düşünen bir varlık olarak "ben"in tasarımı, "düşünüyorum"un tüm deneyimlere eşlik etmesi diye anlaşıldığında, salt anlık kavramlarının deneyaşırı türetimine ya da, tüm düşüncelerin yalın, özdeş, tözsel öznesi olarak anlaşıldığında, salt usun yanılgılı tasımlarına girer. Gelgelelim, bu ikinci yerinde "ben" yersizdir; başka deyişle, kendine özgü, upuygun bağlamından uzak bir yerleşimin içine düşmüştür. Yine deneyaşırı eleştirinin, özel olarak da deneyaşırı eytişimin upuygun bir nesnesidir ama yeri kaymış, işlevi şaşmıştır. Kant, yanılgılı tasımlara dayanan ussal ruh öğretisinin yerleşimini şöyle saptar [A344/B402]:

1
Ruh *tözdür*.

2
Niteliği bakımından
yalındır.

3
Var olduğu başka başka zamanlar
bakımından sayıca birdir, demek,
(çokluk değil) *birliktir*.

4
Uzaydaki *olanaklı* nesnelerle
ilişkilidir.

Salt Usun Eleştirisi'nin ikinci basımında yer alan biçimiyle birlikte düşünüldüğünde, bu yerleşim, yanılgılı tasımlar bölümündeki uslamlamanın kavramsal ağını serimleyerek tartışılan sorunun saptanmasını, belirlenmesini sağlar [B419]:

4. Düşünmemin tek tek bütün durumlarında
özdeş özne olarak.
2. *özne olarak*, 3. *yalın özne olarak*,
1. *düşünüyorum*.

Bu kavram ağı Descartes'ın *cogito*'sunu öznellik ile tözsellik kavramlarına bağlar. Hume'un kişinin özdeşliği sorununu ortaya koyuşu bakımından yorumlandığında, benin sürekli varoluşu sorununu ele verir. Bu da bene ilişkin içten bilinç ile bu bilincin sürekliliği tasarımlarına karşılık gelir [Hume 1967, 251-263]. Süreklilik, bir yanda bağlılaşık zamansallık kavramlarını, bir yanda da eşlik eden birlik, yalınlık, özdeşlik kavramlarını getirir. Bu sonuncular da ilişki bakımından ayrılık ile çokluk kavramlarını gerektirir. Başka başka türlerine göre ilişki kavramı aracılığıyla, ağ Kant'ın ulam tasarımına bağlanır, böylece de eskiçağ felsefesi ile çağcıl felsefenin temel doğaötesi ulamlarına ulaşır.

Kant'ın deneyaşırı yerleştirimi bize *cogito*'nun nerede durduğunu, *cogito*'dan nereye gidildiğini gösterir, ama bu kavrama nereden gelindiğini söylemez: Betimlediği kavramın kuruluşu değil, işlevi, işlevinin sınırlarıdır.

3a.

Jean-François Bordron, "Gidimli Düşüncenin İmbilimsel Kısıtları Üzerine Araştırmalar" gibi bir altbaşlık taşıyan Descartes çözümlemesinin girişinde, ele aldığı betiğin,[1] bir kesinliğe, bir pekinliğe ulaşmayı amaçlaması bakımından, sıradan arayış anlatılarına benzediğini, yalnız aranan nesnenin başlangıçta belirlenmemiş olmasıyla onlardan ayrıldığını vurguladıktan sonra şu üç saptamada bulunuyor [1987, 25-26]:

(1) Aranan, niteliği bakımından, bilinmeyen bir nesne. Ne olduğu bilinmeksizin, genelleyin bir kesinlik aranıyor. "Arayışın kendi nesnesini kurması gerekiyor."

(2) Bu kesinliğin hangi ulama sokulması gerektiğini bilmiyoruz: Bilgisel bir kiplik, gerçel bir kiplik, özel bir betilenme olabilir.

(3) Aranan nesne bir dizinin birinci öğesi, bir ilk kesinlik olarak sunuluyor; dolayısıyla izlencemiz daha kapsamlı bir izlencenin bir parçası.

Sondan başlayalım: "Salt soruşturma tasarısının" [Wiliams 1978, 30], birkaç bakımdan, daha kapsamlı bir izlencenin bir bölümü olduğu söylenebilir: Tinin kendisini anlamasında bir aralık, çağcıllığın türüm yeri, ... İzlencenin de, ulaşılan nesnenin de ilk dile getirildiği yeri düşünürsek biraz daha dar bir üstanlatıya varabiliriz. *Cogito*'nun ilk kurulduğu betik, *Yöntem Üzerine Konuşma*, bir di-

---

1 Bordron'un çözümlediği betik *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*'in Fransızca basımının birinci bölümünün başından ikinci bölümdeki "(...) birşey olduğum konusundaki dinçliğimin yokolmadığını görüyorum" sözcesine dek olan bölümdür.

zi denemenin önsözü, geniş çaplı bir bilimsel tasarının giriş bölümüdür. Daha da daraltabiliriz: Bordron'un ele aldığı betik *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* olduğuna göre bir ilkin ilkinden sözediyoruz demektir. Gelgelelim, *Konuşma*'da olduğu gibi, *Düşünceler*'de de aranan nesnenin bulunmasının, ilk kesinliğe ulaşılmasının sağladığı kapantı, betiğin bitiş yeri değildir: *Düşünceler* ilk doğruya başka doğruların eklenmesiyle ilerler – ama saltık bir son doğruya doğru değil, belki de saymaca bir durma yerine doğru. Öyleyse "dizi"nin (saymaca ya da zorunlu) başka bir kapantısı olup olmadığı sorulabilir. Gelgelelim, daha önce sorulması gereken, ulaşılan kesinliğin neden başlıbaşına bir kapantı sayılmadığı, daha da ötesi, ister istemez bir kapantı kurup kurmadığıdır: Saltık soruşturmanın *cogito*'da, böylesi bir *quod erat demonstrandum*'da durması gerekmez mi? *Cogito*'ya başka doğrular eklenebilir mi? (→ 6) Bir "dizi" kurulabilir mi? (→ 5) Döneceğiz, ama önce biraz dolanmamız gerekecek:

Ç

Galileo, *Il Saggiatore*'de, Calvino'nun da üzerinde durduğu bir parçada şöyle der [1965, 340]:

> Güç bir soruna ilişkin uslamlama [*discorrere*] yük çekmeye benzeseydi, birçok atın bir tek ata göre daha çok tahıl çuvalı taşıması gibi, birçok uslamlamanın [*discorso*] bir tek uslamlamaya göre daha çok iş başaracağına ben de katılırdım; ama uslamlamak taşımaya değil, koşmaya benzer, burada da tek bir Arap atı yüz Friesland atından daha ileri gidecektir.

Nietzsche, *Ecce Homo*'nun önsözünde şöyle der [1983, 9]:

> Bir kafa ne denli doğruya *dayanabilir*, ne denli doğruyu *göze alabilir*? Benim için gitgide asıl değer ölçüsü bu oldu. (...) Bilgide her kazanç, ileriye atılan her adım yüreklilikten gelir, kendi kendine karşı sertlikten, dürüstlükten gelir...

Düşüncenin, bilginin, doğrunun, uslamlamanın, değerin ölçütünden, ölçüsünden de önce düpedüz ölçülmesinden sözediliyor demek – neyin ölçüleceğinden: Ağırlık mı, uzunluk mu? Yük mü, yol mu? Bu iki alıntıdaki eğretileme düzenini kurcalamadan, tek bir örnekte yeniçağ düşüncesinin ne ölçüde, nerede ileri gittiğini bir kez daha sorgulamak gerekiyor.

3b.

Şimdilik *cogito*'ya başka doğruların eklenebileceğini, bir dizinin kurulabileceğini varsayalım. Saltık soruşturma açısından, dizinin son ucu ilkece açıktır; dolayısıyla bir art kapantıdan sözedecek durumda değiliz. Bu durumda soruşturma-

mız gereken, *cogito*'nun bir ön kapantı, ileri gitmeyi engellemese bile sonsuz geriye gidişi durduran bir öğe oluşturup oluşturmadığıdır. Bernard Williams'ın "saltık soruşturmacının ne bildiğine" ilişkin çözümlemesi [1978, 305-308], *cogito*'nun betilenişini değilse de (→ 6) kipliklerini belirleyerek aranan nesnenin kuruluşunu değilse de ulamını kabaca saptamamızı sağlıyor: *Cogito* apaçıktır – doğruysa, *A* bu önermeye inanır. *Cogito* kendini gerçekleyici bir önermedir – zorunlu bir doğru değildir, ama evetleniyorsa, evetlenmesiyle doğrudur. *Cogito* giderilmez bir önermedir – *A* bu önermeye inanıyorsa, doğrudur. *Cogito* sıkı biçimde apaçıktır – doğruysa, *A* bu önermeyi bilir. *Cogito* sağlamdır – *A* bu önermeye inanıyorsa, bu önermeyi bilir. *Cogito* karşı konulmaz bir önermedir – *A* bu önermeyi düşünürse, bu önermeye inanır. *Cogito* nesnel olarak kuşku götürmez bir önermedir – *A* bu önermeyi düşünürse, bu önermeyi bilir.

Saltık soruşturmacının bildiklerinin dökümü bizi yalnızca aranan nesnenin kipliklerine ulaştırıyor, ama bu bilgisel yöneticilerin öznesini saptamakla bir yandan *cogito*'nun nasıl betilenebileceğine, bir yandan da aranan nesnenin kuruluşuna ilişkin ipuçlarına kavuşabiliriz. İmdi, ilkin, '*A*' saltık soruşturmacıyı gösterir – ama saltık soruşturmacı herhangi biri olabilir; dolayısıyla yukarıdaki tamdeyimlerin tümü '*A*'ya göre bir tümel niceleyicinin kapsamındadır. İkincileyin, bilgisel yöneticilere bağlı bir yönetilen deyim olarak "cogito" önermesinin içindeki özne ("ben"), yöneten deyimin öznesini ('*A*') imler: dolayısıyla '*A* "düşünüyorum"a inanıyor' demek, '*A* düşündüğüne inanıyor' demektir. "Düşünüyorum" önermesi belirli bir duruma, belirli bir özneye bağlı olmadığı için, yukarıdaki tamdeyimlerin tümü, kim hangi durumda "düşünüyorum" derse hepsi için geçerlidir.

Saltık soruşturmacının ulaştığı bilme durumunun özelliklerinden şunları çıkarsayabiliriz: Aranan nesnenin, ilk doğrunun betilenişini olanaklı kılan, değme kişinin "düşünüyorum" demesidir; öyleyse ilk doğrunun yazgısı birinci tekil kişiye bağlıdır. Öyleyse ilk doğru, temel kesinlik "ben" demekle kurulur; aranan nesnenin kuruluşu da "ben"in kuruluşuna bağlıdır. "Ben"in kuruluşunun neleri içerdiğini görmüştük (→ 2); bunları saltık soruşturmanın vardığı yerde nesnesinin neliğini nasıl belirlediğini göstererek doğrulayabiliriz. Gelgelelim, şu soruyu da er geç sormamız gerekecek: Saltık soruşturmanın sonucunda ulaşılan betinin durduğu, tuttuğu yer doğru mu? Çok ileri, – bir ön kapantı sözkonusu olduğuna göre – aşırı geri gitmiş olmayalım? "Ben"de durabilir miyiz; "ben"e varabilir miyiz? Bilme durumunun dökümünde yer alan tamdeyimlerin tümü "değme kişi" için geçerli olduğuna göre, kişisiz bir dile getirişi yeğlememiz daha yerinde olmaz mı? Peki ya *cogito*'nun kuruluşundan temel kişisini, "ben"i geri alırsak, bu durumda... (→ 4).

4.

Kavram olarak 'cogito'nun 'yanılma'yı da içerdiğini gerek düşünsel türümünden gerek soykütüğünden biliriz, ama bir önerme ya da uslamlama olarak "cogito"nun bir yanılgı içerip içermediğini doğrudan doğruya içini deşmeden saptayamayız. *Cogito*'yu onarma girişimlerinin çoğu, bu biricik betiği dışarıdan kuşatmayı denemiştir. Bozukluk ya başka betiklerin *cogito*'ya eklemlenmesinde ya da "düşünmek" eyleminde olsa gerektir. Böylece karşı çıkışlar başlar: *Non sequitur, ludificor, respiro*... Oysa *cogito*'nun dışına adım atmak ya da yerine başka bir eylemi geçirmek çok güçlü düşünsel kıpırtılar gerektirir; *cogito*'yu çökertmediği gibi onarmaz da. Öyleyse eylemin içine, çekimine yönelmek gerekir: Kurmaya, korumaya uğraştığı özneye, birinci tekil kişiye. Bu yöndeki en köktenci girişim Lichtenberg'den gelmiştir.

> Bize bağımlı olmayan birtakım tasarımların bilincine varırız; başkaları en azından kendi kendimize bağımlı olduğumuza inanır; sınır nerede? Yalnızca duyumlarımızın, tasarımlarımızın, düşüncelerimizin varlığını biliriz. *Es denkt* [düşünülüyor] demek gerekirdi, tıpkı *es blitzt* [şimşek çakıyor] dendiği gibi. *Ich denke* [düşünüyorum] diye çevrilecekse, *cogito* demekle çok ileri gidilmiş olur. Beni varsaymak, koymak, kılgısal bir gerektir. [1967, K76]

Lichtenberg'in savı *cogito*'nun çekirdeğine yönelir, kesinlemenin yerine. Böylece *cogito*'yu köküne, tek bir düşünme kıpısına sıkıştırarak kişisizleştirir, "ben" demenin olanağını ortadan kaldırır; ama sınırda korur onu yine de: Öznesiz çekilemeyecek, dolayısıyla bir kıpıyı belirtecek biçimde bile zaman takısı alamayacak eylemi, düzmece bir özneyle, boşluğu gösteren bir adılla kurtarır. Gelgelelim, bu bile bir adımdır:

> "ben" öznesinin "düşünüyorum" yükleminin koşulu olduğunu söylemek olguya karşı *düzmeciliktir*. *Es denkt* [düşünülüyor]: ama bu "es"in de düpedüz şu eski ünlü "ben" olduğu, en hafif deyimle, yalnızca bir sayıltı, bir savdır, hele "dolaysız bir kesinlik" hiç değildir. Hem bu "es denkt"le bile çok ileri gidilmiş olur: şu "es" bile olaya ilişkin bir *yorum* içerir, olayın kendisinin içinde yoktur. Burada dilbilgisel alışkanlık uyarınca çıkarımda bulunulur: "Düşünmek bir etkinliktir, her etkinlik eyleyen birisinin etkinliğidir, öyleyse –". [Nietzsche 1968, I.17]

Lichtenberg'in savından Nietzsche'nin savlarına, 'ben'in kılgısal bir gerek olarak saptanmasından herhangi bir "özne"nin varsayılmasına yol açan dilbilgisel alışkıya geçiş "ben" kavramının tarihindeki en köklü, en canalıcı dönemeci gösterir. Çünkü Nietzsche'nin eleştirisi, dilbilgisinin zorlamasıyla bile olsa herhangi bir "özne" kavramına başvurulmasını sallantılı kılar; "edim" kavramının da bütünüyle yadsınmasına götürecek bir düşünsel konum.

Lichtenberg'in önermesi gibi Nietzsche'nin savları da birkaç biçimde yorum-

lanmıştır.[2] Yorumların tümünün ortak paydası, Nietzsche'nin (çoğu sağlığında yayımlanmamış) yazı parçalarındaki düşünce kırıntılarından genel bir uslamlama çıkarılmasıdır. Böylece ortaya çıkan uslamlama kurgularının, genellikle, ya güdük [Schacht 1983; Miller 1981; Brogan 1991] ya da sonurgusunu desteklemekten uzak [Schacht 1983; Nuyen 1992] olduğu ileri sürülmüş, çoğunlukla da Nietzsche'nin konumu temelde söylediklerivle en bağdaşmayacak tutumlara denk sayılmıştır. Sözgelimi, Nietzsche'nin uslamlamasının Hume'unkine benzer bir tür yığın kuramı [Nuyen 1992; Miller 1981] ya da Kantçı bir ben öğretisi [Schacht 1983] olduğu savunulmuştur. Düzelterek ilerleyelim:

Nuyen [1992] Nietzsche'nin uslamlamasının, kuramsal bakımdan yığın kuramının bir biçimi, güdümkurgusu bakımından da Descartes'a doğrudan bir saldırı olduğu görüşündedir. Birinci savın başlıca dayanağı şu tümcedir: "*Benim varsayımım*: Çokluk olarak özne" [*WM* 490]. Yalnız Nuyen, bu parçada başka "varsayım"lardan da sözedildiğini gözardı eder. Nietzsche'nin "çokluk" terimini kullanışını Hume'un "yığın" terimine denk saysak bile, bu "çokluk" salt bir varsayım olarak kalacaktır. Ayrıca Nietzsche'nin kendi varsayımı karşısındaki tutumu Hume'un *İnceleme*'nin ekinde dile getirdiği en son tutumundan keskin biçimde ayrılır. Yine aynı parçadan anlaşılacağı üzere, Nietzsche, duyumların nasıl olup da yığınlar oluşturabildiğini açıklamak sözkonusu olduğunda, Nuyen'in ileri sürdüğü gibi "bilgisizliği evetlemek"te ya da yargıdan kaçınmakta karar kılmaz. Nuyen'in sözkonusu evetlemeyi yakaladığı şu parçaysa bir sınırlamayla kapanır:

> gerçek iç "algılama" süreci, düşünceler, duygular, istekler arasındaki, özneyle nesne arasındaki nedensellik bağı bizden bütünüyle gizlenmiştir – *belki de hepten kuruntu*dur. [*WM* 477; vurgu benim.]

Nietzsche'nin dile getirişi *WM* 490'da da oldukça açıktır: "'Tek bir öznenin varsayılması belki de gereksizdir." Bu sözceyi Hume'un "bu konuda beni doyuran herhangi bir kuram bulamıyorum" [1967, 478] deyişiyle karşılaştırdığımızda, iki konum arasında apaçık, üstelik de canalıcı bir ayrım olduğunu görebiliriz. Çün-

---

2 Lichtenberg'in savının üç ayrı yorumlanış biçimini başka bir yazıda ele alacağız. Burada şu öbeklemeyle yetinebiliriz: *Viyana yorumu* denebilecek birinci yorumda, Lichtenberg'in *cogito*'ya ilişkin eleştirisi, öznenin töz olarak düşünülmesine dayanan ben iyeliği kuramının yadsınması olarak anlaşılmaktadır. Bu yorumun kimi değişkeleri, Lichtenberg'in, Hume'unkine benzer bir yığın kuramını savunduğunu ileri sürer. Bu görüşün başlıca savunucuları, Lichtenberg'in savını aktarıp onaylayan Mach, Schlick, (bir ölçüde) Wittgenstein ile savı eleştiren Strawson'dır. Daha yenilerde Guenter Zoeller'in, kapsamlı bir okumadan çıkardığı gerekçelere dayanarak ortaya attığı *Kantçı yorum*a göre, Lichtenberg'in "ben"e ilişkin açıklaması Kant'ın deneyaşırı tamalgı kuramının eleştirilerek benimsenmesine dayanır. Bernard Williams bu görüşü Lichtenberg'in kendisine karşı kullanarak onun konumunu Kant'ın Salt Usun Yanılgılı Tasımları'nda ortaya koyduğu uslamlamayı geliştirir bir biçimde eleştirmiştir. Bizim geliştirmeye çalışacağımız *Nietzscheci yorum* Lichtenberg'in yazdıklarına uygunluk bakımından tam olarak savunulamazsa da, uslamlamayı bir adım daha ileri götürerek yalnızca "düşünüyorum"u değil, "düşünülüyor"u da sorgulamasıyla, bir yandan daha usa yatkın, bir yandan da daha kışkırtıcı görünüyor.

kü "düşüncemizde ya da bilincimizde ardarda gelen algıları birleştirecek" ilkelere ilişkin herhangi bir "doyurucu açıklama"nın bulunamaması [1967, 478] (önemli sınırlamalar sözkonusu olsa da) "ben"in birliği, dolayısıyla da kişinin özdeşliği isteminden çok da öteye gitmek anlamına gelmez. Hume'un duraksaması yalnızca kendi derin algı kuramının düşünüşünü sürüklediği yol ayrımında (*ya* anlığın algılayabileceği bir iç bağlantı vardır *ya da* nitelik yığınını taşıyan bir töz) iki yanı da seçememesiyle sınırlıdır. Oysa Nietzsche için böyle bir açmaz sözkonusu bile değildir. Nietzsche'nin söylediği, iki seçeneğin de "ruh varsayımının" başka başka düzeylerini gösterdiğidir. "Ruh varsayımı"ysa, yalnızca sorunlu değil, savunulurluktan uzaktır da. Dolayısıyla, iki seçeneğin de yapıntılara dayanmasından ötürü, algıların birliği ikisinde de açıklanamadan kalır:

> "Özne" bizdeki pek çok benzer durumun tek bir dayantının etkileri olduğu yollu kuruntudur: oysa bir kez bu durumların "benzerliğini" uyduran biziz" [*WM* 485].

Öyleyse Nietzsche'nin konumu, Hume'unkinin tersine, bilgisizliğin, ilgisizliğin evetlenmesi ya da eldeki seçeneklerin bilgi ölçütleri açısından doyurucu bulunmaması değil, iki seçeneğin de dile getirilmesini sağlayan tutamakların kökten sorgulanmasıdır. Algı çokluğu arasında (benzerlik, nedensellik gibisinden) bir bağ aramak, pekala bambaşka bir sayıltıyla değiştirilebilecek "birlik" sayıltısına bağlı kalmaktır:

> belki de etkileşimleri, savaşımları genelleyin düşüncemizle bilincimizin temelini oluşturan bir özne çokluğu varsayılabilir. [*WM* 490]

Bir "özne çokluğunu" ileri sürmek, "bir çoğulluk olarak özne"den, bir algı çokluğu ya da yığını olarak özneden bambaşka bir sayıltıyı benimsemek demektir, ama "özne" yine de bir sayıltı olarak kalır. Nietzsche'nin uslamlamasının güdük bulunmasına, sonuç olarak doğaötesinin içine düştüğü yollu eleştirilere uğramasına yol açan da bu sayıltıdır.

Nuyen, Nietzsche'nin *cogito*'da bir gedik bulunduğunu ileri sürerken Descartes'ın uslamlamasındaki sorunları ortaya koymadığını, dolayısıyla karşısavlarının *cogito*'nun karşısında tutunulabilir bir konum oluşturmadığını savunur. *Cogito* karşısında sağlam bir konum iki koşula bağlıdır: 1. Descartes'ın uslamlamasını içyapısı bakımından çürütmek; 2. kendiliğin birliği ile özdeşliğini doyurucu biçimde temellendirecek bir açıklama seçeneği sunmak. Nietzsche'nin savlarının birinci koşulu yerine getirip getirmediğini bir yana bırakırsak, ikinci istemin daha baştan Nietzsche'nin düşünüşünün güdümkurgusunda gözetilen ereğin apaçık yanlış yorumlanmasına dayandığını söyleyebiliriz. Doğrudan doğruya benin kuruluşunu sorgulayan bir felsefe konumundan bir kendilik kuramı beklemek aykırı bir uslamlama kıpırtısıdır. Geçelim:

Miller'ın yorumuna göre Nietzsche'nin kendilik tasarımını sorgulayışı kar-

maşık bir sökme, çözme dizisi aracılığıyla bir ben tanımına ulaşır: "Devinen bir kütlenin ağırlık özeği gibi sondurulmuş, değişip duran bir gücüllük." Bu kuruntusal özek parçalanmış, çoğalmış, her birinin içine bir erk istenci yerleşmiş binbir kıpı özeğine dağılmıştır. Böyle anlaşıldığında Nietzsche'nin uslamlaması apaçık bir çıkmaza götürür gibi görünmektedir. Nietzsche'nin sökmeye doğru ilerleyen güdümkurgusu sökümcülüğün genel çıkmazının bir biçimine ulaşır: Nietzsche sökme ediminin kaçınılmaz kaldıracı olarak, ortadan kaldırmaya yöneldiği nesneyi kullanmak zorundadır. Sökmek istediği nesneyi, sökebilmek için, evetlemesi, kesinlemesi gerekir. Dolayısıyla sökme, yıkma işlemi kendi kendini yıkar [1981, 260]. Beni sökme girişimi, söken bir beni evetlemeye yazgılıdır. Miller Nietzsche'nin bu açmazını "Benim varsayımım" [*WM* 490] ya da "Ben ... sayıyorum" [*WM* 477] gibi kaçınılmaz dile getirişlerde saptar. Gelgelelim, böylesi söyleyişler, felsefece olumlayıcı savlarla desteklenmedikçe "dilbilgisel alışkılarımızın" ne denli derinlere kök saldığını göstermekten öte bir anlam taşımaz. Nietzsche'nin yazıları arasında bu gibi savlar yok değildir, ama bunların yalınkat, bir çoğulluk olarak beni evetlediği söylenemez. Çünkü sözgelimi "Benim varsayımım: Çokluk olarak özne" deyişi, bir "varsayım" olarak kalmasını bir yana bıraksak bile, bir ben oluşturan bir tinsel görüngüler kümesinin varlığını değil, olsa olsa özne sayılan neyse onun bir küme bile oluşturmayan düşünce oluntularına doğru çözüldüğünü belirtir.

Miller'ın yorumu temelde *WM* 477'nin ayrıntılı bir okumasına dayanır. Bu parçada Nietzsche ana savının çatısını "iç dünyanın görüngüselliği"ne dayanarak kurar. Dış dünyanın görüngüselliği ile yapıntısallığı yolundaki uslamlamaların sıkıca temellendirilmiş olduğu sayıltısını benimseyen Nietzsche'nin "iç dünyayı söküşü", Miller'ın okuyuşuna göre, beş ayrı soyma işlemine dayanır:

(i) Olgu/yapıntı: "İç dünya"da karşımıza çıkan "olgular" değildir; ruhu kurduğu varsayılan tek tek varlıklar yalnızca görünüşler, yalınlaştırma edimlerinin sonucu olan yapıntılardır.

(ii) Benzemezlik/düzenlilik: "İç dünya"da karşımıza çıkan duygular ya da düşünceler benzeşik değildir; biribirinin tıpkısı olan, süreğen ya da yinelgen iki duygu, iki düşünce yoktur. Dolayısıyla "iç dünya"ya ilişkin her türlü düzenlilik, süreklilik tasarımı bir eğretileme olarak kalır.

(iii) Ardışıklık/ayrılık: "İç dünya"da bir duygu ya da düşünce ile "bir sonraki" arasında hiçbir nedensellik bağı görülmez. Bilincine vardığımız ne varsa tekildir, ardarda gelen görüngülerin tek tek hepsi herhangi birşeye neden olmayan "sonul görüngülerdir"; bilinç olayları ya da varlıkları, aralarında (nedensel ya da başka türlü) herhangi bir bağ olmaksızın biribirinin ardından gelir.

(iv) Sıralamanın tersine çevrilmesi: Düşünceler ya da duygular arasındaki doğrusal sonurgu bağları yalnızca yapıntı olmakla kalmaz, doğru sıranın tersine çevrildiğini de gösterir: (a) Birincisi, "iç dünya"daki olaylar üzerindeki nedensellikten kaynaklanan güç, yanlış olarak, dış dünyadaki olaylara yüklenir; oysa

iç dıştan önce gelir, bu dışı kendi durumlarının sözümona nedeni olarak kurar. (b) İkincisi, aynı ters çevirme "iç dünya"nın kendi zaman düzeninde de uygulanır, içsel nedenler, sonuçlardan sonra, onları açıklamak için geriye yansıtılır.

(v) Böylelikle benin birliği ile tözselliği bir yapıntı olarak kalır: Ben iç dünyada ne varsa hepsinin üzerine kurulduğu, hepsini taşıyan bir temel, verili bir töz olmak şöyle dursun, tam tersine, güçlerin çatışmasının gelgeç bir ürünü, güçlerin dengesindeki oynamalara göre kıpırdan kıpıya değişen bir yapıntıdır.

Nietzsche'nin konumunun başlıca öğelerine bağlı kalmasına karşın, bu çözümleme bene, kendiliğe, özneye ilişkin savları derin bir doğaötesi kuramına indirger. Oysa erk istenci kuramına dayalı böylesi bir doğaötesi düşünüş Nietzsche'nin ben tasarımına yönelik eleştirisinin vazgeçilmez ya da kaçınılmaz bir payandası değildir. Nietzsche'nin özne varsayımına ilişkin eleştirisini doğaötesi erk istenci öğretisinden sıyırmak, düşünür olarak Nietzsche'yi kurtarmasa bile, ben tasarımını sökme girişimini, buradaki felsefece uslamlamasını sökümcülüğün açmazından kurtarır. Bir adım daha:

Schacht, Nietzsche'nin ruh varsayımına karşı ileri sürdüğü savların güdüklüğü ile sonurgusuzluğuna ilişkin eleştirisini Nietzsche'nin bu gibi varsayımlara yönelik "soykütüğü yoluyla çökertme" yordamının genel bir eleştirisine dayandırır. Nietzsche'nin "varsayım"a karşı savunduğu konum "tasarımın kökeni ile çekiciliği konusunda verdiği açıklamanın ayrıntılarının yerinde olup olmamasıyla desteklenmez de yıkılmaz da" [1983, 126]. Nietzsche sözkonusu varsayımların tarihsel, ruhbilimsel saymacalar olduğuna ilişkin açıklamasını, kendi amacı açısından, ne ölçüde yeterli bulursa bulsun, bu tür bir açıklamanın sağlamlığının tartışılan sorunu ortadan kaldırıp kaldırmayacağı açık kalır. Schacht Nietzsche'nin uslamlamasının bir "türüm yanılmacası"na saplandığını savunur. Gerçekten de Nietzsche uslamlamanın hem gevşek hem de sıkı biçimini benimser: (a) "Ruh varsayımı", geçerliliğine ilişkin felsefece bir yargıyı askıya almaya zorlayacak ölçüde *sorunlu* olmakla kalmaz, (b) *savunulamaz* da; öyleyse bırakılması gerekir. Schacht Nietzsche'nin (a)'yı (b) için yeterli bir dayanak gibi sunduğunu, bu yüzden de uslamlamasının güdük kaldığını; (a) Nietzsche'nin türetmek istediği sonuca elvermediği, (b)'yi sağlayacak ayrı bir uslamlama da ortaya konmadığı için Nietzsche'nin uslamlamasının sonurgusunu desteklemekten uzak olduğunu ileri sürer.

Uslamlama tutumu açısından Schacht Nietzsche'nin konumunun upuygun bir betimini verir: Humeca bir "eksiklik" tasarımına (içebakış yoluyla, varsayılan "ben"in yerini tutacak birşey bulmamız olanaksız) eklenmiş bir "gereklilik" tasarımı (deneyimimizi açıklamak için böylesi bir kendiliğin varsayılması gerekmiyor). Nedir, bunlar birlikte düşünüldüğünde de Nietzsche'nin sonucunu sağlamaya yetmez. Buradan çıkacak sonuç, olsa olsa ruh varsayımının felsefe bakımından *sorunlu* olduğudur; nasıl varsayımın sağlamlığını göstermek için bir ek gerekiyorsa, *savunulamayacağını* göstermek için de başka bir dayanak gerekir.

Sağlamlık yönünde yeterli gerekçelerin bulunmaması, tek başına, savunulmazlıktan yana bir konumun benimsenmesine yetmez |1983, 133-134|. Buna karşılık, Nietzsche'nin konumu şöyle savunulabilir: Bir varsayımın savunulamayacağını ileri sürmek için onu çürütmek ya da bir tutarsızlık içerdiğini göstermek gerekmez; sözkonusu kendiliğin gerçekten varolduğuna ilişkin düşünceyi desteklediği varsayılan dayanakların buna elvermediğini göstermek yeter. Nietzsche'nin ortaya attığı, besbelli, ruh varsayımına yönelik mantıksal bir çürütme değildir; olmaması da yerindedir, çünkü o durumda savı, daha başlangıçta yadsıdığı "sonurgu dizisine dayalı düşünüş"e bağlanacağı için, gerçekten de çürük olurdu. Nietzsche'nin önerdiği tarihsel, soykütüğüne dayalı bir çürütme, "dilbilgisel alışkı"ya yönelik bir uslamlamadır; dilde işleyen varsayımlar ile yorumların işlevleriyle uğraştığı için de söyleminin bölük pörçük olması, bir *discursus* olması gerekir.

Nietzsche'nin saptadığı soykütüğü, en azından bu bağlamda, dil içinde bir soykütüğüdür. Nietzsche "bir düşünce varsa düşünen birşey olmalıdır" savını "her eyleme bir eyleyen ekleyen dilbilgisel alışkımızın dile gelişi"ne |*WM* 484| geri götürmekle "dil ile dilbilgisinin işlemlerinde katı bir biçime bürünmüş" |WM 631| bir yorumun soykütüğünü açığa çıkarır. Yalınkat, anlık edimleri denegelen olayların varolmadığını söylemekle kalmaz; bu olayların, böyle tasarlandıklarında yanlış yorumlandıklarını, sözkonusu oluntuların bu olayları birer "edim" gibi eyleyen tinsel bir varlık içerirmişçesine yorumlanmasından da aynı yanılgının sorumlu olduğunu savunur. Bu yanlış yoruma verdiği karşılıksa, Schacht'ın düşündüğü gibi, Kantçı bir karşılık değildir, çünkü bölünmez, eylem alanında etkin bir "düşünülür ben" kurgulamaz. Konumu en iyi Lichtenberg'in savından yola çıkılarak anlaşılabilirse de Lichtenberg gibi bir dilsel onarım önermez.

Nietzsche'nin savında iki öğe ya da kat ayırt edilebilir. Bunlardan biri tözsel bir kendilik tasarımının eleştirilmesi, öbürüyse bu tasarımın öncülü olan "düşünmenin birliği"nin sorgulanmasıdır. Nietzsche'nin çözümlemesi bu iki tasarım arasındaki ilişkiyi ters yüz eder: "Töz kavramı özne kavramının sonurgusudur: tersi değil!" |*WM* 268|. Çünkü öznenin kendisi, verili değil, verili olana eklenmiş, tıpkı töz gibi, olanın arkasına atılmış birşeydir. Benlerin varlığına ilişkin sorunun içerdiği temel kavramların geleneksel sıralanışında "töz" bir genel terim olarak ilk sıraya, düşünen töz olarak "özne" bu genel terimin altına giren bir tikel olarak ikinci sıraya, "düşünme" etkinliği üçüncü sıraya, "düşünceler" düşünürün düşünmesinden çıkan ürünler olarak dördüncü sıraya, düşüncelerin nedensellik bağlantısı içindeki dizisi de son sıraya konacaktır. Buna karşılık Nietzsche bu geleneksel sıralamanın bir bakıma tersine çevrilmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü bu terimler ancak bilgimiz bir sona, bir sınıra gelip dayandığında ortaya çıkar; dolayısıyla sıraları da her yeni bilgisizlik adımında ortaya çıkış sırasına uygun olmalıdır:

> Bilgisizliğimizin başladığı, artık daha ileriyi göremediğimiz noktada bir sözcük uydururuz: 'Ben' sözcüğü gibi, 'yapmak' sözcüğü gibi, 'çekmek' sözcüğü gibi; bunlar bilgimizin çevreni olabilir, ama 'doğru'lar değil [*WM*, 267].

En temel yanılgı, birşey yapanın, birşey çekenin, bir niteliği taşıyanın "ben" olduğunu düşünmektir. Düşünme aracılığıyla kendilik kurulmuştur, çünkü "düşünüyorum"da dolaysız (görülenmiş) bir kesinlik bulunduğuna, benin de düşünmenin (yine verili) nedeni olduğuna inanılmıştır. Bu neden sonuç ilişkisi tasarımından, örnekseme yoluyla, bütün öbür nedensellik ilişkilerini türetiriz.

Nietzsche'nin başlıca tersine çevirme işlemi iç dünyanın da görüngüsel olduğu düşüncesine dayanır. Bundan sonra, dış dünyanın bizim bilincinde olduğumuz bölümünün bizim algılamamızdan sonra doğduğunu savunarak, zamanca bir çevirme önerir. Duyu izlenimleri dış dünyaca koşullanmış değildir; duyu izlenimlerini koşullayan iç dünyadır: Önce bir etki bize kendini sunmuş, ardından bir neden, buna yol açıyordur diye, dış dünyaya yansıtılmıştır. Nietzsche ayrıca sıralamanın tersine çevrilmesini önerir. *WM* 477 daha önce Miller'ın çözümlemesi aracılığıyla özetlediğimiz bu işlemi tüm donanımıyla ortaya koyar:

> İç dünyayı da görüngülerden kurulu sayıyorum: Bilincine vardığımız ne varsa hepsi düzene sokulmuş, yalınlaştırılmış, belli kalıplara dökülmüş, baştan aşağı yorumlanmıştır – gerçek iç "algılama" süreci, düşünceler, duygular, istekler arasındaki, özneyle nesne arasındaki nedensellik bağı bizden bütünüyle gizlenmiştir – belki de hepten kuruntudur. "Görünür iç dünya" tıpkı "dış" dünyanın biçimleri, işlemleriyle yönetilir. "Olgular'la karşılaşmayız hiç: Hazla haz yoksunluğu ikincil, türemiş düşünsel görüngülerdir.
>
> "Nedensellik" yanıltır bizi; mantığın yaptığı gibi dolaysız bir nedensellik bağını varsaymak en ham, en kaba gözlemin sonucudur. İki düşünce arasında her türden etkileşim oyunu oynanır: Ama bunların devinimleri öylesine hızlıdır ki biz ayırt edemeyiz, yadsırız bunları –
>
> Bilgi kuramcılarının tasarladığı gibi bir "düşünme" yoktur: Belli bir sürecin bir öğesi alınıp gerisi atılarak, anlama amacını güden yapay bir düzenlemeyle ulaşılmış saymaca bir yapıntıdır olsa olsa –
>
> "Tin", düşünen birşey: Hatta olabilirse "salt, arı tin" – bu tasarım da "düşünme"ye inanan o yanlış içebakışın ikinci bir türevi: Önce "düşünme" gibi, varolmayan bir edim tasarlanıyor, ardından da bütün düşünme edimlerinin, üstelik yalnızca düşünme edimlerinin, kökenini oluşturan bir taşıyıcı-özne: Diyeceğim hem eylem hem eyleyen uydurulmuş oluyor.

Nietzsche'nin "ben" kavramına ilişkin düşüncelerine yöneltilen en köklü eleştiri, uslamlamasındaki biçimsel, dilsel, kılgısal sorunlardan öte, konumunun eninde sonunda erk istencinin saltık öznelliğine dayalı bir doğaötesi olarak betimlenebileceğini ileri süren Heidegger'in yorumudur. Heidegger, Nietzsche'nin Descartes karşısındaki konumunun kendi alabildiğine doğaötesine dayalı konumunda temellendiğini, Nietzsche'nin erk istencine bağlanan doğaöte-

si öğretisinin iç sayıltılarının da bu ilişkiyle belirlendiği yargısına varır. Dahası, der Heidegger, Nietzsche'nin "erk istenci"ne bağlanması, konumunu öznelci bir doğaötesi durumuna sokar:

> Nietzsche'nin Descartesçı *cogito*'yu aşırı bir keskinlikle yadsımasının ardında Descartes'ın ortaya koyduğu öznelliğe *daha da* katı bir *bağlanış* yatar [1986, 235; 1991, 123].

Heidegger'in suçlaması (Heidegger açısından da Nietzsche açısından da gerçekten bir suçtur "doğaötesi"), Nietzsche'nin düşüncesindeki "erk istenci" kavramının, her doğaötesi öğretisinde, tüm varlıkların varlığının dayandığı birleştirici köken olarak zorunlu sayılan taşıyıcının, dayantının yerini tuttuğunu öne sürmekle, önce bir "erk istenci"nin varolduğunu, sonra bu "erk istenci"nin egemenlik odakları, açılar, türlü türlü yorumlar ürettiğini varsayar. Oysa Nietzsche tam da bu sayıltıya saldırmıştır [Brogan 1991, 422]. Nietzsche'nin düşüncesinin bütün öğelerini "erk istenci"ne geri götürmekle ne Miller'ın öngördüğü anlamda bir özneye ne de Heidegger'in düşündüğü gibi bir saltık öznelliğe varılabilir. Nietzsche kendi konumuna yönelik sökücü uslamlamalara, Kant ile Lichtenberg'in eleştirilerinden çıkan ikili özne tasarımının, gözleyen ben ile gözlenen ben ikilisinin yanısıra Descartesçı ya da deneyci özne kavramlarının sökülmesinden arta kalan öznenin, söküm işini yapan öznenin altındaki dayanağı da çekerek köktenci bir karşılık verir:

> "Herşey özneldir" diyorsun; ama bu bile yorumdur. "Özne" verili birşey değildir, eklenmiş, uydurulmuş, varolanın gerisine yansıtılmış birşeydir. – Ensonu, yorumun gerisine bir yorumlayan koymak gerekli midir? Bu da uydurmadır, varsayımdır. [*WM* 481]
>
> "Kim yorumluyor peki?" diye sorulamaz çünkü yorumun kendisi erk istencinin bir biçimidir, vardır (ama bir "varlık" olarak değil, bir süreç, bir oluş olarak) – . [*WM* 556]

Heidegger Nietzsche'nin *cogito/sum*'u nasıl anladığına ilişkin görüşünü ikili bir uslamlama biçiminde ortaya koyar: (1) Nietzsche, kendinden önceki yorumcuların büyük çoğunluğuna uyarak, önermeyi bir çıkarım, "ben"in varolduğunu kanıtlamaya yönelik bir girişim olarak yorumlamıştır. (2) Yine öncellerinin çoğu gibi Nietzsche de bu "ego cogito, ergo sum"un içinde *cogitatio*'nun, *existentia*'nın, *ergo*'nun anlamının varsayıldığını göstermeye çalışmıştır. Bu sayıltılara dayanmasından ötürü, *cogito*, tüm kesinliğin temellendirileceği ilk kesinlik olmak şöyle dursun, bir ilkel ya da birincil önerme bile sayılamaz.

Heidegger'in *cogito*'yu kurtarma yönündeki uslamlaması da ikilidir. İlkin, Descartes *cogito sum* önermesinin *cogitare* ile *esse*'nin anlamı konusunda bir önbilgiye dayandığını pekala bilmektedir. Yalnız buradaki önceden bilme, en iyi bilinene ilişkindir; doğrudan doğruya bilgi ile bilinebilirin alanının çizildiği yere ilişkindir. İkincileyin, Descartes için, bu en iyi bilinenin, özsel konumu bakımından bilinmeksizin bilinemeyeceği de açıktır. Bu en iyi bilineni, bir tanım bi-

çiminde de olsa, başka bir bilgiden türetmeye kalkmak bu açıklığı bulandırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu iki belirlemeden çıkan sonuç şudur:

> Nietzsche'nin, Descartes'ın ilkesinin kanıtlanmamış sayıltıları kullandığı, bundan ötürü de temellendirici bir ilke olmadığı yollu karşı çıkışı amacını iki hakımdan ıskalar:
> 1. ilke daha yukarıdaki öncüllere gönderen bir çıkarım değildir;
> 2. en önemlisi, ilke, özü gereği, düpedüz *önceden-koyma*'dır [*Voraus-setzen*: sayıltı]. Nietzsche bunu gözden kaçırıyor; her ilkenin, her bilginin kendi özsel temeli olarak dayandığı şey bu ilkede önceden konmuştur. [1989, II. 179]

Böylece Heidegger Nietzsche'nin *cogito sum*'un birincillik savını çürütme girişiminin iki bakımdan boşa çıktığını ileri sürer:

(i) İlkin, Descartes'ın konumu hiçbir biçimde bir çıkarım sayılamaz, dolayısıyla herhangi bir biçimde "varsayılmış" öncüllere başvurmak önermenin anlamına aykırıdır. Çünkü *cogito sum* ne yalnızca düşündüğümü, ne yalnızca varolduğumu, ne de varoluşumun düşünmemden çıktığını söyler. Önerme daha çok *cogito* ile *sum* arasında bir ilişkiyi dile getirir.

(ii) İkincileyin, Nietzsche Descartes'ın önermesini öne sürüş (ya da koyuş: *Setzung*) biçimini düpedüz, öz anlamıyla, sayıltı (önceden sayma: *Voraus-setzung*) diye anlayıp bir ilke (*Grund-satz*)yerini tutamayacağı sonucuna varmakla yanılmıştır. Gerçekten de burada saymak (*Voraus-setzen*) doğrudan doğruya, varlık ile doğruluğun özünü, tasarımlanan ile tasarımlayandan bağımsız olarak, en baştan saptamak (*Im-voraus-Festmachen*) demektir.

Heidegger'in, Nietzsche'nin doğaötesi öğretisinin, Descartes'ınkiyle ne denli bağdaşmaz olursa olsun, yine de öznelliğe dayalı çağcıl doğaötesi anlayışında temellendiğini, yalnızca varlık ile doğruluğun kökenini açıklama yolunun ayrı olduğunu, yalnızca *cogito sum*'a başka bir yorum vermekle kaldığını kanıtlama konusundaki kararlılığı, önemli biir saptamasını gölgede bırakır: "İngiliz deneyciliğinin yularıyla yedilerek" der Heidegger, "Nietzsche 'ruhbilimsel bir açıklama'ya düşer." [1989, 181] Önermenin birinci yarısı kuşkusuz doğrudur. Nietzsche'nin "ben"e ilişkin savları ağırlıklı olarak Humecu öncüllere dayanır; ama ikinci yarısı pek doğru değildir, çünkü Nietzsche'nin "ben"i söküşü ya da dağıtışı aşırı ölçüde ruhbilimin içeri girmesini önlemek için Kantçı bir koruyucu kullanır. Gerçekten de Nietzsche'nin özellikle Descartes'ın *cogito*'sunun ortaya koyduğu biçimiyle çağcıl "ben" kavramına yönelttiği saldırı, çağcıl doğaötesi düşünüşün kavramsal çekirdeğinin sökülebilmesi için bilgi açısından bir bakışa başvurur.

Daha önce Nietzsche'nin savının iki ayrı uslamlama düzeyi içerdiğini, birinin töz olarak ben tasarımını, öbürününse ilkine öncülük eden "düşünmenin birliği"ni ilgilendirdiğini söylemiştik. Bu biçimiyle, Nietzsche'nin "ben"i söküş taslağı Kant'ın betimlediği kendilik yerleşimini yansıtır, neredeyse tüketir; ama orada kalmaz, çünkü deneyci felsefe geleneğindeki kişinin özdeşliği sorununu da kapsayacak biçimde, bir yandan Lichtenberg'in savlarını inceltir, bir yandan da

Hume'un düşüncesini geliştirir. Gelgelelim, Nietzsche'nin uslamlamaları ne algılar yığını olarak bir "ben"e ne de "ben"in çoğullaştırılmasına varır; tersine, "ben"den yoksun bir düşünce oluntuları çokluğunda karar kılar.

5

"Ben"i değilleyici savlara ilişkin eleştirel dağarın içerdiği en temel, en ilginç, en kışkırtıcı eleştiri, bu savların tümünün ortak bir uslamlama tabanına dayandığı, evetleyici tutumla aynı temelin üzerine kurulduğu yollu eleştiridir. Lichtenberg'in savlarına yönelik başlıca eleştiri "Descartes'ın en derin yanılgısını paylaştığı" yolundadır [Williams 1978, 95]; Nietzsche'nin konumu "ruhbilimsel açıklamaya" dönmesinden ya da "öznelliğe dayalı doğaötesine" düşmesinden ötürü sorgulanmıştır [Heidegger 1989, 181]. Tüm bu eleştirilerle değilleyici savların gelip dayandığı yer, kurucu ya da yıkıcı uslamlamaların – dile getirilmelerinin bir yolu ya da dile getirilebilecekleri bir yer varsa – nerede, nasıl dile getirilebileceği sorusudur.

Saltık soruşturmanın vardığı bilme durumunun, bilinç durumunun dayanağını "ben" demenin yerinde bulduğunu saptamıştık. Yine oraya dönüyoruz:

> İnsan kendilik bilincidir. (...) İnsan "ilk" kez "Ben" dediğinde kendinin bilincine varır. Öyleyse, insanı "kökenini" anlama yoluyla anlamak, sözde açığa çıkan Ben'in kökenini anlamak demektir. [Kojève 1947, 11]

"Ben" demenin, değme kişiyi imlemesi koşuluyla yeniçağın kendilik sorununun türüm yerini oluşturduğu düşüncesine varmıştık. Şimdi "ben"in imleyici işlevinin temelini olsa olsa bir konuşma, söyleme, söyleşme durumunda bulabileceğini eklememiz gerekiyor. "Ben"in sökülmesine (gerek yerinden sökülmesine, gerekse çözülmesine, ayrıştırılmasına) yönelik girişimlerin hepsinin, değilleyici uslamlamanın bir anlam taşıyabilmesi için, 'ben' sözcüğünün imleyen işleviyle dile getirilmesine, kurulmasına yazgılı olduğu savına gelip dayandığımıza göre, yeniçağ felsefesinin "ben" kavramının türümü tuhaf bir konumda kalıyor. Lyotard'ın şu sözleri bu tuhaf konumu belirtiyor, sergiliyor:

> Genelgeçer kuşkunun sınamasına dayanan, düşünen ya da ölçünen ben değil (...), zaman ile tümcedir. *Kuşku duyuyorum* tümcesinden, varolduğum değil, yalnızca bir tümcenin olduğu çıkar. Bir başka tümce (şu demin okuduğumuz: *Bir tümcenin olduğu*), kendisini onun ardışığı diye sunarak birincisine bağlanmıştır. Bir üçüncüsü de, demin okuduğumuz, */Bir tümcenin olduğu/ kuşku duyuyorumun/ ardışığıdır*/da aralarındaki bağı zamanda sıralanmış bir dizi biçiminde sunarak ilk ikisine bağlanmıştır (. . . . *olduğu* . . . *ardışığıdır*) [1983, 94].

Bu dile getirişi Lichtenberg'in "düşünülüyor"una ya da Nietzsche'nin "yalnızca düşünceler var"ına denk mi saymalıyız, yoksa burada daha temelli bir us-

lamlama mı ayırt etmemiz gerekir? İlk bakışta, Nietzsche'nin savına göre daha kısılmış bir sav sözkonusuymuş gibi görünüyor; çünkü "zaman" terimine başvuruluyor ya da en azından tümcelerin zincirlenişi benimseniyor, eşlik eden ya da türeten bir edim varsayılmasa bile, ardışık bir düşünce dizisinin varlığı anıştırılıyor. Böyle yorumlandığında, yukarıdaki dile getiriş ile Lichtenberg'in savı biribirini tutuyor. Öte yandan, tüm bilgisel göndermeleri eleyen, bütünüyle dilsel bir bakış açısına, böylece de, görünüşe göre, herhangi bir "öznenin" kurulmasını olanaklı kılan bir kurma yerine doğru kayan daha güçlü bir sav savunuluyor. Bu durumda bir geri çekilmeden sözedilebilir, çünkü bir sökme yerinden başlanarak "öznenin" kurulma koşullarına varılmış oluyor:

> dili eklemleyen insan değil, gerek dünya ile anlamı, gerek insanı eklemleyen dildir. Eklemlemek insanmerkezli değildir. *Tümceleme* de öyle. [Lyotard 1989, 373].

Lyotard burada bir tümcenin sunduğu evrenin "özne" diye bir nesneye ya da birisine sunulmadığını ileri sürüyor. Tersine, "bir tümcenin sunduğu bir evrenin içine bir 'özne' yerleştirilmiştir" [1983, 119], dolayısıyla, konumu ne olursa olsun, imlenen yalnızca bir tümcenin evreni içinde sunulmuştur. Bu durumda iki ek yapmak gerekir, bir sınırlama ile bir özelleme: (i) "Tümce" denen nesne dilbilgisel, dahası dilsel bir kendilik diye değil, kılgısal birşey diye anlaşılmalıdır; böylelikle ana sorun, birtakım şeyleri tümcelemenin olanağı ya da olanaksızlığı olur: "Tümceleme oyunlarının kuralları dilin yapıları değildir" [1989, 373]. (ii) Kişiler, ya da özel adlar, tümce evrenlerindeki verili örneklere yerleşir, çünkü bir tümce "tümcenin biçiminde belirtilmiş ya da belirtilmemiş örneklerden (imlem, gönderici, alıcı. anlam) kurulu bir evren sunar" [1989, 371]. Dolayısıyla bir kişi, değme kişi herhangi bir eklemlemenin varlığının koşulu değil, bir tümcenin sunduğu (en azından) bir evrenin varlığı bir kişinin kurulmasının koşuludur: "Olan insan değildir; olan, sunulandır, verili bir örneğe yerleşmiş bir varolan" [1989, 373].

Artık tam da eklemlenme, kurulma noktasında bulunduğumuza göre, sorulması gereken soru ilkel ya da en azından birincil bir tümcenin varolup olmadığıdır. Yalnız bu yazıdaki amacımız bakımından, çağcıl felsefenin "ben" kavramının türüm yerini belirten tümcenin, "ussal ruhbilimin biricik betiğinin," birincil olup olmadığını, ya da bu tümcenin karşısına konan tümcelerin herhangi bir birincillik damgası taşıyıp taşımadığını sormamız gerekir. Lyotard bu soruya, ele aldığı iki tür eklemlemeye uygun olarak, iki olumsuz karşılık verir; uslamlamasının içinde yatan sökme ediminin bulunacağı yer de burasıdır.

(i) Descartes'ın *cogito*'sunun çevresinde toplanan tümceler sözkonusu olduğunda, Lyotard'ın savı iki yönlüdür: Biri Heidegger'in Nietzsche eleştirisini andırır, ötekiyse Nietzsche'nin kendisinin *cogito*'ya karşı ileri sürdüğü savla ilintilidir. Yalnız Lyotard kendi savını genelleştirilmiş bir önesürüşle dile getirir:

> *Kuşku duyuyorum* bir ilk tümce değildir. *Düşünüyorum* ya da *Es denkt* ya da *Cogitatur* ya da *Phrazetai* da [1983, 95].

"Kuşku duyuyorum"un bir ilkel tümce sayılmamasının birinci gerekçesi, baştan "ben" ile "kuşku"yu ya da "ben" ile "düşünme"yi varsayması, bunların da tanımlar ya da kullanım örnekleri gibi başka tümceleri öngörmesidir. Sonuç olarak, bu tümceler bir dilin olanaklı tümcelerinin tümü olarak yerleşik, verili, kurulu bir dile dayanırlar.

Görünüşe göre –felsefede herhangi bir köklü yeniden başlangıcın olanaksızlığı yönünde bir sav ileri sürülmüyorsa– bu önesürüş boştur. Öte yandan, Heidegger'in Descartes'ın önermesini anlayış biçiminin bir yorumuyla sınırlı olan Lyotard'ın savı, Heidegger'in savından, *cogito*'nun içindeki terimlerin birlikte bir ilkel önerme kurarak birbirlerini tanımlamalarının olanağını yadsımasıyla ayrılır. Bu ancak dilin gerçekliği, betimleyici bir tümceyle ("Dil şöyle şöyledir") değil de bir gösterme tümcesi ("İşte bu dil") aracılığıyla kurulabilseydi olanaklı olurdu. Ama "bütünlük sunulabilir olmadığı" [1983, 95] için, bir ilkel önerme yerini tutacak bir tümce olamaz. Bu anlamda, *cogito* için geçerli olan, *cogitatur* için de o ölçüde geçerlidir.

"Kuşku duyuyorum"un bir birincil tümce yerini tutamamasının ikinci nedeni, "Kuşku duyuyorum"un ya da benzeri herhangi bir tümcenin konumca birinci olduğunu varsaymak, daha baştan "*birinci* yükleminin anlamının türediği, sıralı olaylar dizisi"ni varsayımayı gerektirir [1983, 95]. Lyotard burada, *Tractatus* 6.01 ile sonrasından alınma, Wittgensteinca bir uslamlamaya başvurur: Dizinin kendisi "bir önermeden bir başka önermeye geçişin genel biçiminin" sonucudur; bir işlem olarak dile getirilen bu biçimin de "her zaman sonucuna uygulanabilmesi gerekir" [Lyotard 1983, 95]. Gelgelelim bu "her zaman" ardışıklığın kendisinin baştan varsayıldığını gösterir:

> Dolayısıyla, bir tümcenin ilk olduğunun kesinlenmesi, bu tümcenin kendisini birinci sırasında diye sunduğu zamansal bir tümce dizisini varsayar [1983, 95].

Böylece Lyotard'ın "Kuşku duyuyorum"un ya da benzeri herhangi bir tümcenin birincilliğine karşı ileri sürdüğü sav şu iki önermede özetlenebilir: (i) Bu tümceler dili varsayar; (ii) böylesi tümceler ardışıklığı varsayar.

(ii) Kişinin özdeşliğinin deney temelinde dile getirilmesi dolayında toplanan tümceler sözkonusu olduğunda, Lyotard yine iki uslamlama sunar – birincisi deneyaşırılığa karşı, ikincisi deneyin birliğinin kuruluşuna karşı. Uslamlamasının temeli, "ben" tasarımı ile ona bağlı "deney" tasarımının gerçekliğin betimlenmesi için zorunlu olmadığı, daha da önemlisi, "doğruluk sorununun belgeleme öğretisinin altına konmasından kaynaklandıkları" [1983, 71] için benimsenemeyecekleri savıdır:

> Yürürlükteki kanıtların (gösterimlerin) bireşimi ötekilerle bireştirilmesi gereken güncel bir kanıtı gerektirir. Öyleyse bir özne "kendi" deneyiminin birliği değildir. Gerçekliğin evetlenmesi kendisinden en azından bir adın kullanılmasını esirgemez. *K* kıpısındaki *ben* ile *k+1* kıpısındaki *ben* birbirlerine de. Ben buradayım'a (gösterim) işte bu adla, bu boş bağla bağlanabilir. Gerçekliğin, öznenin gerçekliğinin de olanağı, gerçeklik kendini göstermeden, bir deneyimde kendini imlemeden "önce" adların ağında saptanır. [1983, 72]

Öyleyse benin çağcıl eklemlenişi şimdiki göndericisini birinci tekil kişi damgası altında sunan, bu göndericinin varlığında karar kılan bir tümcedir. Böyle olmakla, "adıl simgesi bir gösterme imi gibi iş görür. *Ben* tıpatıp *şu*'nun sergilediği özellikleri sergiler, ne daha azını, ne daha çoğunu." [1983, 72] Bu bizi yeniden gösterme imlerinin dile döküldüğü iletişim durumlarının yapısına götürüyor (→ B).

6.

Cogito'nun tarihsel bir kopuşa damgasını vurduğunu hep biliriz; *cogito*'nun kesinlenmesiyle bir eşiğin, aşılmaması gerekirken, aşıldığına ilişkin savları da artık tanıyoruz. Paul Ricoeur'se *cogito*'nun ortaya konmasıyla çağdaş bir eşikten sözediyor, bu eşikte ortaya çıkan bir bunalımı duyuruyor bize: "felsefeye *başlamak* için, benin kesinliğinin ilk doğruluk konumuna yerleştirilmesi gerekir, ama felsefeyi *sürdürmek* için, bu kesinliğin bir bakıma başat konumundan alaşağı edilmesi gerekir" [1996, 57]. Ricoeur bu eşiğin Descartes'ın betiğindeki yerini de gösteriyor: *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*'in ikincisiyle üçüncüsü arasında, düşünüşün düzeninin tersine döndüğü yer. *Cogito*'nun ilk doğruluk, biricik temel olarak kesinlenmesiyle birlikte ortaya çıkan sorun, bu ilk kesinliğe ikinci bir doğrunun nasıl eklenebileceği sorusudur [1996, 61]: Peki ya sonra? Ben "düşünüyorum"da kalabilir miyim – ileri gidebilir miyim? Descartes'ın sunduğu kılavuz "nedenler sıralaması"dır. Yalnız bu sıralama iki yönlü işler: Bir bilinme sırası (*ordo cognoscendi*) vardır, bir de olma sırası (*ordo essendi*). *Düşünceler*'in ikinci bölümü, bilinme sırası uyarınca benden Tanrı'ya, oradan matematik nesnelerine, en sonda da duyulur nesnelere doğru ilerler. Oysa olma sırası bakımından Tanrı birinci sırada yer alır. Böylece Descartes, *Düşünceler*'in üçüncü bölümünde olma sırasının önceliğini tanıyarak, türetimin de türümün de birincil ilkesini değiştirir; *cogito*'nun bunalımı "ben"i, kesinlemenin yerinde, boğar.

Oysa "düşünüyorum"un bunalımının tohumları, bu ilk kesinliğe ikinci bir doğrunun nasıl eklenebileceği sorunundan daha derinlerde, bu ilk doğrunun "kendiliksiz bir ben" yoluyla dile getirilmesindedir. Daha derindeki soru, bu kesinlemeye bir betinin nasıl ekleneceği, düşünme ediminin nasıl giydirileceği sorunudur. "Düşünüyorum"a "varım"ı eklemek zorunluysa, "düşünüyorum"da bir varlık boy göstermiyor demektir. "Düşünüyorum" varlığı içerse bile, düşün-

me henüz varoluşa bürünmemiş demektir. Yoksa "düşünüyorum"dan "varım"a geçiş bir adım olmaktan çıkar, kesinleme boş bir sav olarak kalırdı. Sorun *cogito*'dan neyin nasıl türetilebileceğinde değil, *cogito*'nun nasıl giydirileceğinde, nasıl giyineceği, nasıl ete kemiğe bürünüp görüneceğinde (▸ B).

Dixi et non –

KAYNAKÇA

Başvurulan kaynakların kimilerine gönderme yapılırken [Basım tarihi, sayfa] kalıbı yerine [Basım tarihi, bölüm/parça sıra sayısı] kalıbı kullanılmıştır. Sözkonusu yapıtlar aşağıda "*" ile belirtilmiştir. *Kritik der reinen Vernunft*'a yapılan göndermelerde yerleşik anma kalıbı kullanılmıştır: [A (birinci basım), sayfa / B (ikinci basım), sayfa]. Türkçe çevirisi kullanılmayan ya da değiştirilerek kullanılan yapıtların yalnızca özgün basımları ya da yabancı dildeki çevirileri gösterilmiştir.

Barthes, R. [1996]: *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis.

Bordron, J.-F. [1987]: *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris: PUF.

Brogan, W. A. [1991]: "The Decentered Self: Nietzsche's Transgression of Metaphysical Subjectivity", *The Southern Journal of Philosophy* XXIX/4; 419-430.

Cavell, S. [1978] *The Claim of Reason*. New York: Oxford Üniversitesi.

Descartes, R. [1988]: *Œuvres philosophiques I*. Yay. F. Alquié, Paris: Garnier.

Descartes, R. [1992]: *Œuvres philosophiques II*. Yay. F. Alquié, Paris: Garnier.

Galileo Galilei [1965]: *Il Saggiatore. [Le Opere di Galileo Galilei VI]*. Floransa: G. Barbèra.

Hegel, G. W. F. [1965]: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. [Sämtliche Werke 19]*. Stuttgart: Friedrich Frommann.

Heidegger, M. [1986]: *Nietzsche: Der Europäische Nihilismus [Gesamtausgabe 48]* . Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. [1989]: *Nietzsche I-II*. Pfullingen: Neske.

Heidegger, M. [1991]: *Metafizik Nedir?* İki dilli; çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Hume, D. [1967]: *A Treatise of Human Nature*. Yay. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon.

Kant, I. [*KrV*]: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 1982.

Kierkegaard, S. [1985]: *Fear and Trembling*. İng. çev. Alastair Hannay, Londra: Penguin.

Kierkegaard, S. [1987]: *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*. İng. çev. H. V. Hong / E. H. Hong, Princeton: Princeton Üniversitesi.

Kojève, A. [1947]: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.

*Lichtenberg, G.C. [1967]: *Schriften und Briefe I-IV*. Yay. Wolfgang Promies, Münih: Carl Hanser, 1967-1974.

Locke, J. [1984]: *An Essay Concerning Human Understanding*. Yay. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon.

*Lyotard, J.-F. [1983]: *Le Différend*, Paris: Minuit.

Lyotard, J.-F. [1989]: *The Lyotard Reader*. Yay. A. Benjamin, Cambridge: Basil Blackwell.

Miller, J.H. [1981]: "The Disarticulation of the Self in Nietzsche," *Monist* 64.

*Nietzsche, F. [*WM*]: *Werke in Drei Bänden III*. Yay. K. Schlechta, Münih: Carl Hanser, 1966.

*Nietzsche, F. (1968): *Jenseits von Gut und Böse. Werke* VI.2. Yay. G. Colli, M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter.

*Nietzsche, F. (1972): *Nachgelassene Fragmente. Werke* VIII.3. Yay. G. Colli, M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter.

*Nietzsche, F. (1974): *Nachgelassene Fragmente. Werke* VIII.1. Yay. G. Colli, M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter.

Nietzsche, F. (1983): *Ecce Homo*. çev. Can Alkor, İstanbul: Say.

Nozick, R. (1981): *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi.

Nuyen, A.T. (1992): "The Fragility of the Self: From Bundle Theory to Deconstruction," *The Journal of Speculative Philosophy* VI/4; 111-122.

Ricoeur, P. (1996): "The Crisis of the *Cogito*", *Synthese* 106; 57-66.

Santayana, G. (1937): *Realms of Being*. New York: Charles Scribner's Sons.

Schacht, R. (1983): *Nietzsche*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Whitehead, A. N. (1979): *Process and Reality*. New York: The Free Press.

Williams, B. (1978): *Descartes*. Londra: Penguin.

*Wittgenstein, P. (1984): *Tractatus logico-philosophicus. (Werkausgabe I)*, Frankfurt: Suhrkamp.

The subject-abiding and vanishing

This paper has its origin in a negative estimation of the presumption that the question of the way in which the "self" is possible might be investigated unconditionally, particularly without any reference to the more fundamental question of whether the "self" is indeed possible. The question is handled through two lines of argument.

The metaphilosophical part, relying on an understanding of philosophy as a set of texts rather than as a set of problems, investigates the discursive conditions in terms of which the self is articulated in modern philosophical texts. Taking the Cartesian "cogito" as a paradigm text, it is argued that the philosophical conception of "self" involves several flaws in mapping, figurativizing and argumentatively constructing the subject.

In its argumentative part, the paper traces the elements of an argument against the positing of a self as a knowing and thinking subject through a critique of the articulation of the "cogito", and attempts to give a decisive form to the position developed by Lichtenberg and Nietzsche. Accordingly, it is argued that the idea of "self" as posited in the Cartesian tradition is philosophically incoherent and untenable, with a tentative reference to the "personal identity" tradition as sharing a similar problematic status. It is concluded that philosophically there is no need for articulating a "self" as an underlying subject, with a sustaining argument to the effect that a figurative articulation of the subject might serve better as a philosophical option.

Melezlik ve sosyal teori

*Bülent Diken**

Gerek Batı'nın tutucu bilim çevrelerinde, gerek hâlâ "yasa koyucu" rolüne soyunmaya istekli diğer entellektüel gettolarda bir hayalet kol geziyor. Bu hayalet, Türkiye'yi de post-yapısalcılık ve postmodernizm gibi tartışmalar bağlamında ziyaret etmişti. Son kez de, daha ılımlı görünen bir çerçevede, Gulbenkian Komisyonu'nun "Sosyal Bilimleri Açin" teklifinde/manifestosunda karşılaşır gibi olduk bu hayaletle.

Türkiye'de kısa süre içinde sosyal teori tartışmasında önemli bir referans noktası haline gelen bu komisyon raporu, sosyal bilimler açısından toplum/doğa ikiliği ile "toplum"un devlet merkezinde yapılmış tanımlarının reddedilmesi gereğini savunuyor. Bunlarla bağlantılı olarak, klasik sosyal teoriye özgü evrensellik ve nesnellik iddialarının yeniden gözden geçirilmesinin zorunlu olduğu, ele aldığı başlıca temalardan biri. Komisyonun raporu, kendi adına konuşabilecek, hem kolay okunabilen, hem de içerik olarak zengin bir rapor. Ancak, ilk paragrafta ima ettiğim gibi, Komisyonun ele aldığı temalara fazla ılımlı baktığını düşünüyorum. Bu makale, aynı temaları daha radikal, belki daha "ürkütücü" çerçevelere gönderme yaparak ele almayı amaçlıyor.

Sözkonusu hayaleti geçtiğimiz 20 yıl içinde sosyal bilimleri özellikle uğraştıran iki kavrama başvurarak ele alabileceğimizi sanıyorum. Bunlar, "hidrid" *(melez)* ve *"ambivalens" (ambivalence)* kavramları. Bu yazının çerçevesinde "hidridleşme", klasik sosyal teorinin birbirinden ayırarak ve kendi içlerinde homojen ve saf bütünlükler olarak kavramlaştırdığı (doğa/toplum gibi) farklı olguların içiçeliğini, heterojenliğini simgeleyen; ambivalens" ise, kaotik öğelerin, belirsizliğin ve muğlaklığın da klasik sosyal teorinin sadece düzen atfettiği toplumsal yapılara ilişkin önemli roller oynayabileceğini dile getiren kavramlar. Ay-

(*) Aarhus Üniversitesi (Danimarka).

rıntılı olarak ele alacağım bu iki kavramdan yola çıkarak, "toplum"u tanımlarken klasik sosyal teorinin bugün hangi paradokslarla karşı karşıya olduğunu tartışmak istiyorum. Bu tartışma, en başta, "toplum" kavramını eleştirel bir şekilde açmaya yönelik. Ayrıca, her eleştiriden sonra haklı olarak gelebilecek "peki o zaman ne yapılabilir?" sorusuna cevaben de birkaç pozitif öneri geliştirmek istiyorum. Bu önerileri, "ambivalens ile birlikte yaşayabilen bir sosyal teori"nin gerekliliğini tartışarak formüle etmeye çalışacağım.

Giriş: "Toplum"a ilişkin dört olası perspektif

"Ambivalens ile yaşayabilen sosyal teori" deyimini, toplumsal olguları kavramsallaştırırken hem muğlaklık, belirsizlik, kaos ve rastlantısallık, hem de düzen, istikrar ve sistemlilik gibi temaları aynı anda ele alabilecek bir düşünsel çerçevenin gerekli olduğunu tartışabilmek için kullanıyorum. Çıkış noktası, normalde birbirinin karşıtı olarak görülen kaos ve düzen gibi kavramlar arasında bir birliktelik ve süreklilik olduğu düşüncesine dayanıyor:

> Kaos, "düzenin karşıtı" olarak saf bir olumsuzluğa işaret ediyor: Düzenin olmaya çabaladığı her şeyin reddi. Düzenin olumluluğu, kendini bu olumsuzluğa karşı kuruyor. Fakat, kaos'un olumsuzluğu düzen'in kendini inşa etme sürecinin bir ürünü: bu sürecin bir yan-etkisi, atığı, ama bununla birlikte hâlâ düzen olasılığının onsuz olmaz... koşulu. Kaos'un olumsuzluğu olmaksızın düzenin olumluluğu varolamaz; kaos yoksa düzen de yoktur. (Bauman 1991:7)

Kaos ve düzen her zaman karmaşık bir birliktelik içindeler. Çelişkilere açık bu birlikteliği de "ambivalens" olarak tanımlıyor Bauman. Ambivalens, mutlak bir belirsizliğe ya da mutlak bir kaosa işaret etmekten çok, kaos ve düzen, belirsizlik ve sistemlilik arasında, iki tarafın birbiri ile ilişki içinde olduğu bir karışıma, eşzamanlılığa ve sürekliliğe işaret ediyor. Peter Berger gibi teorisyenler toplumsal düzen için sistemliliğin kaçınılmaz olduğuna inanmışlardı. Bauman gibi düşünenlere göre ise toplumsal yaşam bir yanda sistemlilik, öte yandan da belirsizlik *(contingency)* arasında karmaşık ve muğlak (ambivalent) bir alaşım olarak beliriyor ve genelde etik, özelde de sosyal teori bağlamında bu muğlaklık ile birlikte yaşamayı kabullenmek gerekiyor (Featherstone & Lash 1995:11-12).

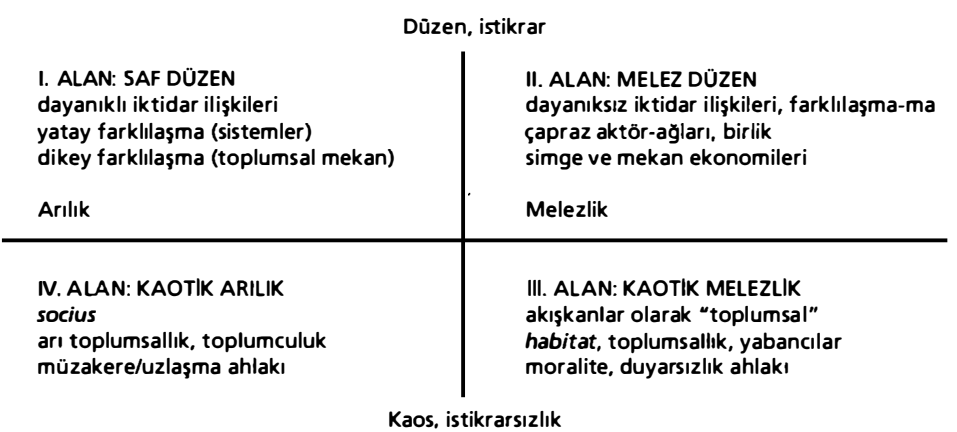
Bu çıkış noktasından hareketle kaos ve düzen arasındaki ilişkinin bir öncelik sorunu olarak değil, ancak bir (de)stabilizasyon süreci olarak, ya da bir süreklilik ilişkisi *(continuum)* olarak düşünülebileceğini öne sürebiliriz. Sözkonusu süreklilik, bu yazı bağlamında üç noktaya dayanan ilişkisel bir düşünüş tarzı oluşturacak:

İlk olarak, düzen ve kaos (ya da istikrar ve istikrarsızlık; sistemlilik ve belirsizlik, vs.) mutlak karşıtlıklar olarak değil, bir süreç içinde farklı derecelere işaret eden kavramlar olarak ele alınacak.

Aynı şeyleri saflık ve melezlik kavramlarına dair de söyleyebiliriz. Yani, ikinci olarak, ne saflık, ne de melezlik tümden birbirine karşıt kavramlar; bir sürekliliğin referans noktaları.

Üçüncü nokta da, düzenin saflıkla özdeş olmadığı gibi kaosun da melezlikle özdeş olmadığı. (Genellikle bu iki kavram çifti birbirleriyle eşanlamlı olarak kullanıldığından bu farkın altını çizmek önemli.)

Bu üç noktadan yola çıkarak aşağıdaki diyagram aracılığıyla "toplum"a dair dört olası perspektiften söz edebiliriz:



Bu diyagramı kullanarak, saf düzen, saf kaos, düzenlenmiş ya da örgütlenmiş melez ve kaotk melez gibi, "ideal tipte" dört tür "toplum"a, yani dört farklı sosyal-teorik perspektife gönderme yapabiliriz. Burada "kaotik", Deleuze ve Guattari'yi izleyerek, herhangi bir belirlemenin yokluğu olarak değil, ancak herhangi bir istikrarı sonsuza dek karıştıran, çözen ve parçalarına ayrıştıran bir şey olarak tanımlanabilir. "Düzen" ise "sistematik istikrar" olarak tanımlanabilir (Deleuze & Guattari 1994:42). Bu durumda, muğlak ve ikircikli olan *(ambivalent)*, diyagramın akslarına göre farklı noktalarda yeralabilecek; düzen ve kaosu aynı anda içeren bir alaşım olarak belirlenecektir. Bu aynı zamanda muğlak olanın kaos ve sistemlilik arasında bir "hem/ve" olduğunu söylemektir. Başka bir deyişle, "farklı hareketlerin çeşitliliklerini kaybetmeksizin belirli bir istikrara" ulaşmış olmasıdır (Deleuze & Guattari 1994:42).

Diyagram, bu yazının izleğine ilişkin özcü *(essentialist)* olmayan bir başlangıç noktası oluşturmayı amaçlıyor. Başka bir deyişle, "toplum"un sadece birinci, ikinci, üçüncü ya da dördüncü alana ait perspektiflerden gözlenmesi gerekir gibisinden bir zorunlulukla karşı karşıya değiliz. Sorun, belirtildiği gibi, daha çok bir "derece" sorunu, yani farklı toplumsal olguların tek bir perspektiften daha "çok" ya da "az" görülebilir olması sorunu. Ancak bu "derece" sorunu hem niteliksel, hem de niceliksel olarak ele alınmalı. Yani, farklı toplumsal olgulara ve

perspektiflere referansla, sürekliliğe dair niceliksel farkları olduğu gibi niteliksel farkları da tartışacağız (bkz. Deleuze 1991:17-21).

I: Saf düzen - klasik sosyal teoriden Bourdieu ve Luhmann'a

Klasik sosyal teori, her şeyden önce, "toplum" denebilecek, örneğin doğadan, fizikî dünyadan ayrı bir alanın varolabileceğini varsaymıştı. Bu varsayıma göre, sadece "sosyal" ilişkilerden oluşan bir toplumdan söz edilebilirdi. Moderniteye özgü bu varsayım, toplumsal olgulara ilişkin doğanınkilerden ayrı kuralların ve sadece kendisine gönderme yapan bir sistematiğin varolduğu savını da içeriyordu. Comte, sosyal teoriyi "sosyal fizik" olarak görebildiyse; Durkheim, "toplumsal olguların sadece toplumsal olgularla açıklanabileceğini" savunabildiyse, dayanakları bu varsayımlardı. Başka bir deyişle, sosyal teori ancak toplumun "yasa"larını bulabilirse kendi kavramlarını ve kendi yaşamını kurabilirdi.

Klasik sosyal teori, "toplum" ile sosyal bilimci arasındaki ilişkiyi de bir dışsallık ilişkisi olarak kabul ediyor, toplumun, bilim adamının perspektifinden bağımsız, bilimsel metnin dışında *(extra-textual)* bir varlığı olduğunu varsayıyordu. Bu bağlamda sosyal bilimcinin rolü, bir bütünlük olarak kurgulanan toplumsal alana dışarıdan bakmak ya da "toplumun aynası" olmaktı; toplumu "olduğu gibi" yansıtabilen bir "nesnellik" isteniyordu bu bakıştan. Bu bakmanın/gözlemin aracı ise "teori"ydi: Etimolojik olarak bu sözcük "tiyatro" ile aynı kökü paylaşıyor ve "dikkatle bakmak" anlamına geliyor (Jay 1994:23). Ayrıca, *"teos"* (Tanrı) sözcüğünden yola çıkıldığında "teori" "Tanrı'nın bakışı" demek, başka bir anlamda.

Klasik sosyal teorinin bu varsayımları hâlâ genel-geçer sosyal teori bağlamında kabul görüyor. Fakat malum, toplumun sistematik bir şekilde işlediğine dair, yasa görevini üstlenebilecek kesin kurallar bulunamadı. Bu yüzden 19. yy. düşüncesinin bir mirası olan klasik sosyal teori ancak yaslanacak başka kategoriler arayarak ve belirgin değişiklikler göstererek yaşamını sürdürebildi. Örneğin istatistik bir kategori olarak "ortalama insan" gibi kavramlar bu arayışın ürünüydü. Ortalama insan kategorisine dayanarak toplumsal değişimin yasalarının varolduğu iddia edilemiyordu belki ama bunun yerine, sosyal bilimci istatistiki genellemeler yoluyla "normalite"lere işaret edebilme olanağına kavuşuyordu. Başka bir deyişle, toplumsal yasalar bulamasa da "eğilimler"i araştırabilirdi sosyal bilimciler.

Bugün bu geleneksel varsayımlarla hâlâ yakın ilişki içinde bulunan teoriler, klasik sosyal teorinin başlıca üç varsayımını kabul ediyor. Bunlardan birincisi, bu teorinin "toplum"a atfettiği başlıca özellik olan bütünlük fikri. Ann Game gibi teorisyenlere göre, "çatışma" ve "çelişki" gibi kavramlar bile birleştirici, toplumun bütünlüğünü perçinleyen kavramlar sosyal teori için: Sınıf, cinsiyet, etnik kimlik gibi

kavramlar, sosyal bir bütünlüğün temel taşları gibi düşünülüyor ve "çatışmalar farkları nötrleştirme işlevini görüyor" (Game 1991:24-5). İkinci varsayım, bu bütünün "saf" ve katışıksız bir bütün olduğu. Klasik sosyal teoriye göre "toplum" salt sosyal ilişkilerden oluşan homojen bir toplum; bu varsayıma göre, toplumsal ilişkiler için mekan, doğa, cansızlar, teknoloji vs. gibi insan-dışı ögeler belirleyici değil.

Üçüncüsü ise, "toplum"un bir düzen içerdiği varsayımı. Klasik sosyal teori, sistematik olarak işlediği varsayılan bir toplumu araştırma nesnesi olarak görüyor her şeyden önce ve sistematiği anlamayı amaçlıyor: Kaos, düzensizlik, tutarsızlık, belirsizlik vs. "toplum"un yapılanmasında ancak potansiyel bir olumsuzluk olarak rol oynuyor bu bakışta; asıl olan düzen. Diyagrama dönerek özetlersek, klasik sosyal teori saflık ve düzen arayan bir perspektiften yola çıkıyor, diyebiliriz. Dolayısıyla, bu teori diyagramımızda I. bölgeye yerleştirilebilir.

Klasik sosyal teorinin modern teoriler tarafından ilk sorunsallaştırıldığı konu bütünlük arayışı oldu. Bu bağlamda Pierre Bourdieu ve Niktas Luhmann gibi teorisyenlerin çalışmalarına kısaca değinebiliriz.

Bütün temel farklılıklarına rağmen, bugün sosyolojinin en önemli isimlerinden olan Luhmann ve Bourdieu bir noktada birbirlerine fazlasıyla yakınlaşıyorlar. Bu nokta modern toplumların tutarlı ve (örneğin ekonominin başrolü oynadığı) tek-merkezli bir bütünlük oluşturmaktan çok otonom ve farklılaşmış alanlardan oluştuğu fikri.

Luhmann ve merkezsiz bir sistem olarak "toplum"

Luhmann'a göre temel niteliği "işlevsel farklılaşma" kavramıyla özetlenebilecek bir toplumda yaşıyoruz. Ancak bu farklılaşma, klasik sosyolojinin sözettiği "işbölümü"nden çok farklı ve çok derin: Bir sistem olarak modern toplum, yeri bir başkasıyla ikame edilemeyecek, özerk, kendine yeterli ve kendini yeniden üretebilen sistemlerden oluşuyor ve bu sosyal örgütlenme "tek işlevli sistemler prensibine" göre gerçekleşiyor (Luhmann 1987:116). Başka bir deyişle, ekonomi, politika, bilim, sanat, medya gibi sistemlerin herbiri sadece belirli işlevleri yerine getiriyor ve herhangi bir sistemin işlevlerinin diğer sistemlerle tutarlılık içinde olması gibi bir zorunluluk yok. Örneğin, politik sistemin semantiği içinde dile getirilen istemler ekonomik sistem açısından bir rahatsızlık kaynağı olarak, bu sistemin kendi işleyişini kesintiye uğratabilecek bir faktör olarak algılanıp yok sayılabilir (işsizliğe çözüm bulunması istemi gibi). Bu yüzden, Luhmann'a göre bu tek işlevli sistemler birbirlerinden farklı işleyen, büyük oranda birbirlerine kapalı ve otonom sistemler. Herbirinin, sosyal çevre ile kendi ilişkileri, kendi belleği ve işleyiş tarzı var (Luhmann 1994:4).

Bu sistemler ikili değer sistemlerine göre, "ya o/ya öteki" mantığıyla işlevlerini yerine getiriyorlar: Örneğin ekonomide ödeme yapılıp yapılmadığı, politikada iktidar sahibi olunup olunmadığı, hukukta "hak" sahibi olup olmamak, her-

hangi bir kişinin bu sistemlere katılımı açısından belirleyici. Bu "ikili kodlar" her bir sistemin çevresindeki karmaşıklığı kendi semantik kurallarına indirgeyebilmesine ve böylece kendisini çevresine "kapatabilmesine" yarıyor. Sonuçta, bir sistem ancak kendi içinde, çevresine kapanabildiğinde işleyebilir Luhmann'a göre. Bu işleyişin paradoksu ise, sistemlerin sadece ikili kodları kullanmakla kalmayıp bizzat kendilerinin bu kodların işleyişi sayesinde varlıklarını sürdürebiliyor olmaları; yani, çevrelerindeki olguları görüp göremeyeceklerini belirleyen de bu kodların kendisi. Örneğin ekonomik sistem kendi ikili koduyla kavrayamadığı ilişkilere karşı duyarsız kalacaktır Luhmann'a göre. Bu işleyiş tarzının bir sonucu olarak her sistem dış dünyaya ilişkin kendi bakış açısını oluşturuyor. Ancak, sistemlerin bakış açılarının (kodlarının) farklılığından dolayı ortaya çıkan net sonuç dünyanın farklı anlam ve bilgi alanlarına dönüşmesi değil; daha çok, perspektiflerin ve (sistemlerle çevreleri arasındaki) ilişkileri ele alış tarzlarının farklılaşması. Bu çeşitlilik aynı anda "toplum"un tek bir sistem tarafından denetlenebilecek bir merkezden yoksun oluşu anlamına geliyor: "Toplum" farklı perspektiflerden yola çıkan farklı sistemlere dönüşüyor.

Buradan çıkan zorunlu mantıksal sonuç, farklılaşmış toplumda bir bütünlüğün bulunamayacağı ve örneğin herhangi bir genel "devrim" düşüncesinin olanaksızlığı. Farklılaşmış toplumda sadece farklı sistemlerin topluma bakış açılarına ilişkin, toplumun kendisinden değil, sistemlerin sistematik perspektiflerinden kaynaklanan bir bütünlükten sözedilebilir. Yani mesele toplumun bütünlüğü değil, kimin ve hangi sistemin hangi koşullarda böyle bir bütünlüğü varsaydığı. Bunun bir anlamı da perspektiflerin çoğulluğunun dolaysız bir belirsizliği ve rastlantısallığı *(contingency)* içeriyor olması. Çünkü bu çerçevede "toplum", tanımı gereği farklı sistemler tarafından farklı biçimlerde görülebilir. Bu nedenle Luhmann'ın bakış açısına göre herhangi bir sistemin "toplum"da bulacağı potansiyel bütünlük, aslında sistemler arasındaki farklılaşmaya işaret eden, yani "toplum"dan çok onu izleyen sistem hakkında bir fikir edinmemize yarayacak bir öge olmaktan öteye gidemez (Kneer & Nassehi 1993).

Şu sorulabilir: Nasıl oluyor da bu otonom sistemler birarada bulunabiliyor, aralarında ilişkiler kurabiliyorlar? Bu noktada Luhmann'ın iki cevabı olacaktır: İlkin, farklı sistemler birbirlerini sınırlıyorlar; örneğin politik düzenleme ve ekonomik sistem sadece kendi ikili kodlarını kullandıklarından dolayı birbirlerinin işleyiş alanlarını sınırlıyorlar. İkinci olarak, Luhmann'ın "programlar" olarak adlandırdığı, ikili kodların işleyişinden sorumlu aktörler ya da organizasyonlar farklı sistemler arasında köprü oluşturabilirler; örneğin çevre yasaları ekonominin işleyişine dair bazı dışsal kuralları dikte ettirebilir. Bu yolla farklı sistemler ikili kodlarını değiştirmeksizin kendilerini farklı sistemlerin işleyişine adapte edebiliyor Luhmann'a göre.

Peki farklı otonom sistemlerden oluşan bu "toplum"a ilişkin sorun olarak neyi görecektir Luhmann en başta?

> ... bu toplumun temel sorunu aldırmazlık ve yok sayma... Öyle görünüyor ki gelecek yüzyılda işlev sistemlerinin parçaları ya da bu sistemlerin işleyişinde herhangi bir amaca hizmet eden kişiler olmaktan çok, bir şekilde sadece kendi kaynaklarına dayanarak ayakta kalabilecek bir yığın... gövde ile karşı karşıya kalacağız. Bu yüzden sorun artık sömürü, baskı değil; aldırmazlık... ve kusursuz artık devrim yapmak da olanaksız. İyi bir toplum kurabilmek için sistemin ortadan kaldırabilecek hiçbir amacı, hedefi, merkezi ya da zirvesi yok artık. Bunun yerine sorun, işlev sistemlerinin muazzam yapılarını, esnekliklerini nasıl daha az aldırmaz olmak için seferber edebileceği, çevrelerine ilişkin daha fazla enformasyonu tarihte normal olarak görüldüğünden yüksek oranlarda nasıl elden geçirebilecekleri. (Luhmann 1994:4)

Sayıları gittikçe artan birçok insan sistemlerin işleyişinden (örneğin çalışma piyasasından, iletişim ve bilgi ağlarından vs.) dışlanmış durumda. Sistemlerin ihtiyaç duymadığı kişilere karşı geliştirdiği aldırmazlıktan doğan bu dışlanmışlık, bu kişileri "gövde" konumuna, yani sistemlerle alakası olmayan kişiler konumuna indirgiyor.

Ancak, bu kişiyi bazı sistemler dışlıyorken başka bazı sistemler bu kişiye bazı roller verebilir Luhmann'a göre. Bunun bir anlamı da, kişinin farklı sistemler bağlamında farklı roller oynaması ve dolayısıyla sistemlerin işleyiş mantığının kişinin tek gruba dahil olduğu düşüncesini içeren klasik grup dayanışmalarını da ortadan kaldırması. Böyle bir "toplum"da kendilerine karşı birçok sistemin aynı anda duyarsız kaldığı gruplar en sorunlu gruplar olacaktır. Örneğin yeni alt sınıflar ne ekonomik, ne politik, ne de kültürel vs. sistemlerin işleyişinin parçası olabilen gruplar olarak tanımlanabilir bu perspektifte. Dışlanmanın karşıtı, kişinin sistemlerin iletişimine katılabilmesi, bu iletişimce içerilmesi, hesaba katılması.

Özetlersek, Luhmann'a göre modern toplum yatay olarak farklılaşmış sistemlerden oluşan, bütünlüğü olmayan bir toplum (Bohn 1991:137; Albertsen 1994:3). Yine farklılaşma kavramından yola çıkan, ancak farklı sonuçlara ulaşan bir teori için Bourdieu'ye başvurabiliriz şimdi.

Bourdieu ve dikey farklılaşma

Bourdieu'ye göre modern toplum farklılaşmış "alan"lardan oluşan bir toplum. Bourdieu, farklılaşmamış ve sistematik fonksiyonlarla, ortak bir kültür ya da yaygınlaşmış bir otorite sayesinde birarada tutulduğu varsayılan klasik "toplum" kavramını "alan" kavramıyla değiştiriyor. Luhmann gibi Bourdieu için de bu farklılaşma sonucu "toplum", kapitalizm, modernite ya da postmodernite gibi sarıcı ve kapsayıcı bir mantığın şemsiyesi altına sokulamayacak, otonom alanlardan ibaret. Her bir alan kendi mantığına ve kurallarına sahip. Bu terminoloji içinde ekonomik, felsefi, sanatsal, dinsel, kültürel, politik vs. gibi, modernizasyon süreçlerinin bir sonucu olarak birbirlerinden bağımsızlaşmış, otonom alanlardan sözedilebilir.

Bu alanların herbiri kendi mantığına, değerlerine sahip; bu yüzden her alanın işleyişinde "oyunun kuralları" değişik. Alanların mantığını "oyun" kavramını kullanarak açıklıyor Bourdieu. Bir "alan"ın oluşabilmesi için yeterli sayıda insanın bir toplumsal "oyun"da yeralması gerekiyor. Bu toplumsal "oyun", önceden düşünülüp niyet edilerek oluşmuş ya da çok açık ve kodlanmış kuralları olan bir oyun değil. Ancak, ortada ele geçirilmek istenen, oyuncuların rekabetinin sonucu oluşan bir amaç, bir "ödül" var. "Oyuncular sadece oyuna ve elde edebilecekleri sonucun değerine inanarak *(doxa)*, oyuna ve kurallarına sorgulanmayan değerler atfederek rekabet edebildikleri oranda oyuna dahil edilir, birbirleriyle, bazen şiddetli bir şekilde çatışabilirler. Oyuncular, bir 'kontrat' sayesinde değil, sadece oyunu oynayarak anlaşırlar ve oyunun oynanmaya değer olduğu konusunda mutabakat kurarlar" (Bourdieu & Wacquant 1992:28). Bir alanın niteliğini belirleyen "oyun" aynı zamanda o alan içinde farklı konumlarda bulunanlar arasında oluşan toplumsal mücadelelerin anlaşılması için önemli bir anahtar işlevi görüyor.

Bu mücadele, tek tek alanlarda rekabet eden kişilerin ve grupların oyundaki kartlarına, yani sahip oldukları "sermaye"ye doğrudan bağımlı. Ekonomik sermaye (ekonomik kaynaklar anlamında), sosyal sermaye (kişilerin ve grupların farklı sermayeleri mobilize etme ve dönüştürmede kullanabileceği sosyal ilişki ağları), kültürel sermaye (sahip olanların diğer gruplarınkinden üstün gördükleri sembolik ve kültürel değerlerin birikimi) ve sembolik sermaye (grupların ya da kişilerin "diğerlerinin gözündeki" yeri) Bourdieu'nun sözettiği başlıca sermaye türleri (Bourdieu 1990; Albertsen 1994). Bu sermaye türleri kişinin herhangi bir alanda ve genelde "toplumsal uzam"daki (Bourdieu 1990) konumunu belirliyor. Ancak alanların işleyişini anlamak için, bu konumlarla birlikte, kişilerin niyetlerine, düşüncelerine, duygu ve kararlarına, sermayelerini mobilize ederken kullandıkları stratejilere ve pratiklerine, yani *"habitus"*larına bakmak gerekli Bourdieu'ye göre. Daha sonra da değineceğim gibi, habitus ve pratik, istikrar içeren, kişinin çocukluğundan başlayarak toplumsallaşma süreçlerini ve biyografisini belirleyen kavramlar. Habitus'un kurulması olağanüstü enerji ve çaba gerektiren bir şey; aynı nedenle kişinin habitus'undan sıyrılması çok zor. Dolayısıyla, alanların işleyişini anlayabilmek için, konumları anlamaya yönelik bir sosyal topografyanın yanısıra bir alanı oluşturan aktörlerin habitus'larını anlamaya yönelik fenomenolojik yaklaşımlar da kullanılmalı. Bunu *"praxiology"* olarak adlandırıyor Bourdieu ve amacı, aktör/yapı ya da aktör/sistem gibi dikotomilerin ötesine geçerek vurguyu, bu yapay kutuplardansa aralarındaki ilişkilere kaydırmak. Ancak "aynı olgunun iki tercümesi" gibi görülen bu "çifte okuma" metoduna göre, gene de, "diğer koşullar sabit kalmak üzere" kişinin toplumsal konumu, habitus'unu da, yani pratiklerini ve konum-alış biçimlerini de belirleyecektir (Bourdieu & Wacquant 1992:11-19, 105). Fakat her şey burada bitmiyor: Oyuncular sermayelerini arttırmak ya da korumak için oyunun yazıl-

mamış kurallarıyla, oyunun ve ödüllerinin üretiminin gerekleriyle uyum içinde oyunu oynayabilirler; ancak kısmen ya da bütünüyle, oyunu ve oyunun kurallarını dönüştürmek için de oyuna girebilirler (Bourdieu & Wacquant 1992:99).

Bourdieu de Luhmann gibi "toplum"a bakarken bir bütünlük peşinde değil; ancak aralarındaki önemli bir fark Bourdieu'nün hiyerarşi kavramına atfettiği önemde beliriyor. Bourdieu'ye göre her bir "alan"da yönetenler ve yönetilenler, diğerleri tahakküm altına alabilenlerle tahakküm altına alınanlar farklı olacaktır. Bu fark, en başta sahip olunan sermaye türleri arasındaki eşitsizlikten kaynaklanıyor ve sermayesi zengin olanlar olmayanlar üzerinde "sembolik şiddet" uygulayabiliyorlar. Bununla birlikte, göreceli otonomilerine rağmen, alanların herbirinin kendi yöneten ve yönetilenleri, kendine özgü işleyiş kuralları, dışlama mekanizmaları vs. olması yüzünden, farklı "alan"lar arasında işlevsel ve yapısal benzeşmeler, ya da Bourdieu'nün "farklılık içinde benzerlik" olarak tanımladığı bir "homoloji" var. Bu homolojiler sayesinde/yüzünden her bir alandaki mücadeleler, genelde iktidar alanındaki mücadeleler tarafından belirlenebiliyor. Sonuçta iktidar alanı, toplumsal uzamın genel istikrarını belirleyen bir alan, ya da bir "meta-alan" (Bourdieu & Wacquant 1992:18, 106).

Kısaca özetlersek, Bourdieu'nün sosyal teorisi, özellikle politik alana atfedilen bu rol nedeniyle hiyerarşik, "dikey" bir teori (Albertsen 1994:4). Bu teoride modern toplum bütünlüklü ve tek-merkezli bir yapı olmasa da, farklı alanların iktidar alanından tümüyle otonomlaşması mümkün değil; otonomi her zaman "relatif" bir otonomi. Başka bir deyişle, iktidar hiyerarşisi, toplumun farklılaşmış alanlarını birarada tutabilen bir hiyerarşi gene de. Bu nokta, Luhmann'ın "yatay" teorisi ile Bourdieu'nün "dikey" (hiyerarşik) teorisi arasında önemli bir fark oluşturuyor. Bu farklara rağmen Luhmann ve Bourdieu'nün bizim bağlamımızda paylaştıkları nokta, her ikisinin de "toplum"u sistemler ya da alanlar olarak saf bir düzen çerçevesinde düşünmeleri. Bu nedenle teorileri diyagramın 1. alanında yeralıyor. Sözünü ettiğim gibi, sosyal teori geleneğinin en önemli varsayımlarından biri, Durkheim'in ısrarla üzerinde durduğu gibi, toplumsal düzenin yalnız toplumsal ilişkilerle açıklanabilir olmasıdır. Bu, tümüyle (arı) "toplumsal"a duyulan arzu, modern bir disiplin olarak sosyolojinin neden ve nasıl "toplum"u kendine gönderme yapma prensibi üzerine kurulu –ya da "kendi kendini açıklayan"– bir şey olarak gördüğünü de gösteriyor. Toplumsalın sadece kendine gönderme yapan bir yapı olarak anlaşılmasının farklı biçimleri, hem toplumbilim teorisinin farklı okullarını, hem de ampirik materyalini oluşturan çağdaş toplum teorisyenlerinin en önemlilerinden bazılarının, Niklas Luhmann ve Pierre Bourdieu gibi, çalışmalarında da mevcut.

Bununla birlikte, ne Luhmann'ın farklılaşmış sistemleri, ne de Bourdieu'nün habitus ve pratik gibi kavramları melezleşmeye yer veriyor; aynı anda, ambivalens de bu iki teoriye içerilmiş değil. Luhmann için ambivalens, ya da kendi kullandığı kavramla "paradoks", sadece geçicileştirilmek ve konumlandırılmak için

varolan bir şey; yani işlev sistemlerinin mantığına göre "düzenlenmek" için. Bourdieu için de aynı dışlayıcılık, sürekli tekrarlanan ve rutinleşen "pratik"lerin hiyerarşik olarak sistemleştirilmesinden kaynaklanıyor; habitus, içinde ne melezleşmeye, ne de muğlaklıklara izin veren, oldukça istikrarlı, hatta durağan pratikleri dile getiriyor daha çok.

II: Melezleşme, farksızlaşma ve "ağ" kavramları

Eğer diyagramımızdaki I. alandan II.'ye geçersek, toplumsalın bir çeşit hidridleşmesiyle (melezleşmesiyle) karşılaşırız. Mesela, Scott Lash ve John Urry'nin "gösterge ve mekan ekonomileri" teorisi böyle bir hareketin örneği olarak alınabilir.

Lash & Urry: "Gösterge ve mekan ekonomileri"

Lash & Urry kapitalist toplumu üçlü bir dönemlendirme çerçevesinde ele alıyorlar: İlk dönem, "liberal kapitalizm", görece zayıf bir endüstriyel gelişim, zayıf ulusal devletlerin ortaya çıkışı ve sermaye dolaşımının özellikle yerel ve bölgesel ölçeklerde gerçekleşmesiyle belirleniyor; kısaca Marx'ın ele aldığı kapitalist sistem, "liberal kapitalizm". İkinci dönem, "organize kapitalizm": Bu dönem, para, üretim araçları, tüketim malları ve işgücü akımlarının özellikle ulusal ölçekte gerçekleşmesi; endüstriyel, finans ve ticari sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesi; devletin ekonomik organizasyona ilişkin belirleyici oranlarda artan rolü (kitle üretimi ve kitle tüketimi arasındaki dengeyi düzenleyerek); çalışma piyasasında sendika türü kollektif aktörlerin önemli roller üstlenmesi; devlet ve tekellerin içiçe geçmesi; endüstrinin belli bölgelerde yoğunlaşması ve endüstri bölgelerinin ve kentlerinin ortaya çıkışı vs. gibi özelliklerle tanımlanıyor (Lash & Urry 1987).

Üçüncü dönem 1960'ların sonundan itibaren içinde yaşadığımız, organize kapitalizmin krizi ya da "disorganizasyonu" sonucu ortaya çıkan, Lash & Urry'nin önceleri "disorganize kapitalizm" (1987) daha sonraki çalışmalarında da "gösterge ve mekan ekonomileri" (1994) olarak adlandırdığı dönem. Lash & Urry'ye göre bugün disorganize kapitalizm, özne ve nesnelerin artan bir ivmeyle hareketlenmesi ile, ya da hızlanan bir özne ve nesne akımı ile karakterize edilebilir. Bir yanda işgücü, göçmenler, turistler gibi özneler, öte yanda da sermaye, metalar vs. gibi nesneler bugün sadece ulusal ölçekte değil, global ölçekte bir akım oluşturuyorlar.

Disorganize kapitalizmin "mobil [seyyar] nesneleri" sadece organize kapitalizmde olduğu gibi endüstriyel metaları kapsamıyor; bunlarla birlikte enformasyon ve imaj da bu akışın önemli elemanları. Disorganizasyon tezi, bu nesnelerin nasıl aynı anda materyal ve sembolik ögelerden oluştuğuyla çok ilgili.

"Enformatif nesneler" genellikle bilgi-yoğun teknolojilerle üretiliyorlar; yani bu metalar materyal unsurlarla birlikte bilgi unsurunu da yoğun olarak içeriyor. Lash & Urry bunları "post-endüstriyel" nesneler olarak da adlandırıyor. Post-endüstriyel metaların yanısıra, estetik unsurların ağır bastığı (müzik, sinema, turizmde olduğu gibi), imaj ve göstergelere dayalı metalar da artan oranlarda üretiliyor ve tüketiliyor.

Lash & Urry'nin altını çizdikleri bir nokta bilgi ağırlıklı post-endüstriyel ve gösterge ağırlıklı post-modern metaların dolaşımı ile birlikte, klasik endüstriyel üretimin de artan oranlarda bilişsel ve estetik unsurlar içeriyor olması. Bugün endüstriyel metaların üretimi önceki döneme nazaran belirleyici oranlarda araştırma, iletişim, bilgi alışverişi gibi bilgisel faktörleri içerirken, aynı zamanda reklam, dizayn gibi faktörler de endüstriyel metanın niteliklerini belirliyor. Bu gelişmenin bir sonucu olarak, enformasyon akımı, bilgi birikimi ve materyal nesnede içerilen gösterge unsurunun sürekli artan önemi bugünkü ekonomilerin üretim sistemini karakterize eden faktörler. Bu yüzden, bugün post-endüstriyel ekonomiler çok büyük oranda servis sektörüne dayalı ve endüstriyel gelişme ile üretim dolaysız olarak söyleme dönüştürülmüş *("diskursiv")* bilgiye muhtaç. Aynı anda, hem üretim, hem tüketim artan oranlarda kültürel alanın, yani estetik unsurların ve sembolik süreçlerin etkisi altına giriyor. Başka bir deyişle, bugünkü ekonomi-politik sistemler hızla "semiyotize" oluyor; gösterge ekonomileri şeklini alıyor (Lash & Urry 1994:1-61).

Günümüz toplumlarının başka bir karakteristiği de mekansallaşma, ya da mekanın artan önemi: Lash ve Urry'ye göre postmodern nesne ve öznelerin akımı rastlantısal bir akım değil. Pazar, devlet, sendikalar, korporatist mekanizmalar gibi "idari kurumlar" tarafından belirlenen bir akım bu. Bu kurumlar aynı zamanda akımı yönlendiren "mekansal idare" kurumları. Post-endüstriyel sistemin enformasyon açısından zengin ve servise dayalı "merkez"leri, enformasyon ve iletişim ağlarının ve gelişmiş üretim servis olanaklarının, turizm ve eğlence sektörleri gibi hızla gelişen servis endüstrilerinin kümelendiği mekanlar. Bu servislerin çoğu endüstriler tarafından beslenebilecekleri global kentlerde kümeleniyorlar (1994:17). Bu gelişme, servis sektörünün daha da büyümesine yolaçıyor ve bu büyüme eski endüstri kentlerinde değil, esnek üretim sistemlerinin, globalleşme ve yerelleşme süreçlerinin gelişebildiği yeni merkezlerde boy gösteriyor (1994:12).

Hangi tür kurumsal idare şekli egemen olursa olsun, gösterge ve mekan ekonomilerinde öznelerin ve nesnelerin mobilitesi iletişim (ve nakliye) ağları sayesinde gerçekleşiyor (1994:24-5). Bu ekonomilerin merkezleri bu nedenle, iletişim ağlarının yoğunlaştığı, "iletme" zincirinin başladığı ve iletilen enformasyonun temel kategorilerinin sınıflandırıldığı, kodlandığı mekanlar. "... merkezden iletilen enformasyon ... çevredekilerin neyi sınıflandıracağından çok bu sınıflandırmanın nasıl yapılacağını [kategorilerin kendilerini] etkilemekte" (1994:29).

Azgelişmiş ülkeler, Batı'nın gettoları, eski Doğu Avrupa gibi "izole bölgeler" ya da "vahşi zonlar" periferiyi oluşturuyor. Bütün bu bölgeler gösterge ve mekan ekonomilerine dahil olamamaktan doğan bir düzenleme eksikliği ile karşı karşıya ve görece varlıklı nüfus bu bölgeleri terketme çabası içinde.

Bu gelişme içinde organize kapitalizme özgü, özne ve nesnelerin ülkesel ölçekte akımını düzenleyen toplumsal yapılar, "enformasyon ve iletişim yapıları" ile ikame ediyor. Dolayısıyla bu ekonomilerde "kazananlar" da "kaybedenler" de bu yapılara dahil olabilme ölçütüne göre belirlenebilir. Kaybedenler dışlanarak gettolarında yaşamaya mahkûm olurken, kazananlar açısından refleksivite olanakları artıyor.

Organize kapitalist topluma özgü eski toplumsal yapıların denetleme etkisinin azalması sonucu ve bununla bağıntılı olarak enformasyon toplumunun gelişmesi ile birlikte bireyler kendi biyografilerini, sosyal yaşamlarını düzenlemede özgürleşiyorlar, geleneklerden (modern topluma özgü gelenekler de buna dahil) bağımsızlaşıyorlar. Bunu "bireysel refleksivite"nin artışı olarak ele alıyor Lash & Urry. Bireysel refleksivite ile birlikte "toplumsal refleksivite" de artıyor: Örneğin ekolojiye ilişkin toplumsal riskler daha fazla sözkonusu ediliyor; gittikçe daha fazla konu tartışma konusu olarak gündeme geliyor vs... Ancak, Giddens gibi teorisyenlerin aksine, refleksiviteyi sadece bilişsel refleksivite olarak ele almıyor Lash & Urry; estetik ve hermenötik olarak ta refleksivitenin arttığı iddiasındalar (özellikle bkz. Lash 1994). Sadece bilgilenme kanalı ile değil, aynı anda estetik göstergelerle besleniyor refleksivite. Gösterge ve mekan ekonomileri (" kazananlar" açısından), bu üç tür refleksivite (artışı) ile aynı anda ve dolaysız olarak ilişkili; bu, artışın yapısal temeli. Bu yüzden "post-fordizm", "esnek üretim" gibi kavramlar yerine bilgisel ve estetik unsurların, özellikle de servis sektörünün önemini vurgulayan "refleksif birikim" kavramını öneriyor Lash & Urry, toplumsal değişimin bugünkü durumunu araştırabilmek için.

Özetlersek, gösterge ve mekan ekonomileri teorisi ya da genelde "disorganizasyon" tezi, farklı toplumsal yapılar ve alanlar arasında içiçe geçmeler ve karşılıklı ilişkiler üzerinde yoğunlaşarak genişleyen bir teori: "Toplumsal" alan ile ekonomik ve kültürel alanlar; ekonomik alanlar ile kültürel alanlar; ekonomi ile politik düzenleme; toplumsal olan ile mekansal olan vs. sürekli bir ilişki içinde bu teoride.

Fakat Lash & Urry'nin belirttiği gibi araştırdıkları "disorganizasyon" (organize kapitalist toplumun "çözülmesi") düzenden yoksun ya da "kaotik" değil. Kavramlaştırdıkları biçimiyle "toplumsal"ın bir "melez düzen" oluşturduğu söylenebilir. Öyle ki; Luhmann ve Bourdieu'nün ilgisi "farklılaşmış" moderniteye odaklanırken onlarınki postmodern "farksızlaşma"nın güzergahına yöneliyor (özellikle bkz. Lash 1990:172-200).

Kısaca, gösterge ve mekan ekonomileri bizi I. alandan II. alana götürüyor diyebiliriz. Gene II. alanda konumlandırabileceğimiz ve daha radikal bir biçimde

I. alandaki "sosyolojizm"e meydan okuyan bir başka teori de Bruno Latour (1988, 1993) ve Michel Callon (1988) gibi bilim sosyologları ve toplumbilimciler tarafından ortaya konan "aktör-ağı" teorisi.

Aktör-ağı teorisi

Klasik sosyal teori toplumsal ilişkileri ve sosyaliteyi mekandan ve diğer materyal/fiziksel/teknolojik ögelerden bağımsız ilişkiler olarak tanımlama eğiliminde. Ancak Bruno Latour'nun dediği gibi, bugüne kadar "hiç kimse ne tek başına bir toplumsal ilişki... ne de salt teknolojik bir ilişki görmemiştir" (alıntılayan Michael 1996:74); insan toplumlarında salt sosyal bir ilişkiden ya da salt teknolojik/materyal ilişkilerden bahsedilemez.

> Bunun tam tersini düşünmek açıklayıcı olabilir: eğer bir toplum sadece sosyal unsurlardan oluşmuşsa kalıcı bir yapı edinemez. Böylesi bir durum aranıyorsa, incelenmesi gereken insan değil hayvan toplumları olmalıdır... şebek toplumları, örneğin, yoğun sosyal yaşamlarını beden-dışı kaynaklara gereksinim duymaksızın sürdürüyorlar. Toplumsallığı sadece gövdeleriyle, bunun dışında bir kaynak olmaksızın kuruyorlar. Bu, toplumsal becerilerinin aşırı bir şekilde ayrıntılanmasına neden oluyor, çünkü zayıf bir ilişkiyi daha güçlü bir ilişkiye dönüştürecek hiçbir olanakları yok... Sonuçta... sağlam yapılar değil, sadece sürekli düşüş halindeki bir toplumsal düzeni tamire yönelik toplumsal beceriler oluşturabiliyorlar" (Latour 1988:275).

Toplumu birarada tutan, sosyal unsurlarla karışmış ve toplumun istikrarına katkıda bulunan "bedendışı" kaynaklar, materyal unsurlar, Latour'a göre. Örneğin fiziksel çevre, kaset, televizyon vs. gibi "şeyler" olmadan bir gecekondu kültürü oluşamaz bu perspektiften bakarsak. Başka bir deyişle, "toplum bizi birarada tutan değil, [materyal ögeler tarafından] birarada tutulandır" (Latour 1986:276).

Latour buradan yola çıkarak, "toplum"un sadece insan ilişkileri olarak sınırlı bir tarifle ele alınmasından dolayı, sosyal teorinin kökeninin bir yanlış anlamaya dayandığını söylüyor. Bunun yerine, insan olanla insan olmayanın, nasıl melezleşerek karıştığına ve "birleştiğine" bakılmalıdır. Bu noktada, aktör-ağı teorisinin bir başka temel iddiası da boy gösteriyor: Eğer insan toplumu sebek toplumunun tersine insan olmayan unsurlar sayesinde birarada tutuluyorsa, bu aslında "Hiçbir Zaman Modern Olmadık" (Latour 1993) demektir, çünkü modernite "toplumsal"ı (ve özneyi), tümüyle "doğal"a, "şeyler"e, zıt bir karşıtlık olarak hayal etmişti. Fakat Latour, bu ikisinin hiçbir zaman saf ve arı biçimlerde bulunmadığını, bunun yerine modernite tarafından varsayılan bu iki kutup arasında alaşımlar, melezler oluştuğunu söylüyor: Doğa ve Toplum birbirine karşıt bütünlükler ya da iki aşkınlık değil, "arabulucu bir çalışmayla gelişen tek ve aynı şeydir" (Latour 1993:88). Bu iki kutup arasındaki "uçurum", "toplumsal" ve toplumsal olmayan, materyal unsurlar arasında bir "arabuluculuk" görevi

yapan "melezler"in oluşması sayesinde dolduruluyor. Başka bir deyişle, doğayla toplum arasında bir süreklilik var.

Görüldüğü gibi aktör-ağı teorisi tümüyle (saf) toplumsal ağlardan değil, ancak toplumsal (insani) ve toplumsal-olmayan (teknolojik, doğal, maddi) elemanların arasındaki bir melezleşmeden sözediyor. Yani, moderniteyi farklılaşma olarak algılayan Bourdieu ve Luhmann'ın tersine, modernitedeki farklılaşmış bölgenin sınırları arasında geçişlilik sağlayan ağların nasıl oluştuğuyla ilgilenmek aktör-ağı teorisinin önemli bir özelliği. Başka bir deyişle, modern "toplum" Luhmann'ın perspektifinde yatay, Bourdieu'de dikey olarak örgütlenmiş sistemlerden ya da alanlardan oluşmuş görünürken, Latour için "toplum" insan ve insan-olmayan unsurların çapraz bir şekilde melezleşmesinden ortaya çıkan bir yapı (Albertsen 1994:12). Bu, sözkonusu perspektifler arasındaki temel farksa da, aktör-ağı teorisi, göreceğimiz gibi, asıl ilgi alanının "düzen" olması nedeniyle, ilginç bir biçimde sosyolojik rakiplerine benziyor. Ancak "düzen", artık yatay ve dikey olarak farklılaşmış alanların nasıl görecé istikrarlı (ve görece istikrarsız) biçimlerde içiçe geçtiğini, farksızlaştığını gösteren melez bir düzen.

Farkları daha iyi anlamak için bir aktör-ağının nasıl kurulduğu sorusuna kısaca değinmemiz gerekiyor. Bu bağlamda, teorinin en önemli analitik kavramlarına, bunların düzen oluşturma süreçleriyle ilişkilerine ve insan-olmayan unsurların rolüne kısaca değinebiliriz. Aktör-ağı teorisinin en merkezî analitik terimi, "toplumsalla doğal olan ya da teknolojik olan arasındaki önsel ayrıştırmalara karşı çıkmak" anlamına gelen "serbest birleşme" kavramı (Michael 1996:53). Hem insan hem de insan-olmayan unsurlardan oluşabilen "aktör"ler, potansiyel bir ağda yer alan diğer insan ve insan-olmayan unsurları, yani "aracıları" harekete geçiren, mobilize eden girişimciler olarak tanımlanabilir. Bu yüzden aktörler, "aracıları farkeden, incelikle işleyen, dolaşıma sokan, dışarıya atan ya da işlevine son verenlerdir ve aktörlerle aracılar arasındaki bölünme tümüyle pratik bir meseledir" (M. Callon; alıntılayan Michael 1996:55). Latour, aktör-ağına örnek olarak Pasteur'un buluşunu alıyor: Pasteur sadece önceden varolan bir gerçekliği keşfetmemişti, yani bakterileri "bulmamıştı"; yaptığı hem kurumları, diğer bilim adamlarını, deney düzeneklerini ve dolayısıyla "bakterileri örgütleyerek" bir aktör-ağı oluşturmaktı. Pasteur, hem toplumsal, hem de cansız aracıları, hem kurumları, bilim adamlarını, bakterileri ve laboratuvarı harekete geçirerek, yani bir aktör-ağı kurarak "Fransa'yı pastörize etmişti" (bkz. Latour 1988).

Bir aktör-ağının oluşturulması sürecinde aktörün eylemi nasıl gelişir? Mike Michael bunu üç aşamada açıklıyor. İlk olarak, bir aktör diğerlerinin (erkek, kadın ya da cansız olabilecek aracılar) ilgisini çekecek bir çabaya girişmeli, onları, bir şeyin, gerçekten olmak istedikleri şeyin ta kendisi olduğuna ikna etmelidir; yani onları "ilgilendirmeli"dir. İkinci olarak, bir aktör aynı aracıları, bu "ilgilendirme"nin anlamlı ilan ettiği şeyin gerçekleşmesinde kendi taşıdığı öneme ikna

edebilmeli, başka bir deyişle bir aktör kendini "onsuz-olmaz" olarak sunmalı, ya da elzem olma rolüne "tercüme edebilmeli". Üçüncü olarak, eğer diğer aracılar kendi rızalarıyla tabiyetlerini kabul ederlerse, bir "kaydetme" süreci yaşanır. Eğer bu üç süreç başarıyla gerçekleşirse, aktörler ve aracılar heterojenliklerine rağmen birbirlerine yakınlaşıp bir araya gelebilirlerse, "dayanıklı" bir aktör-ağından sözedebiliriz. Aktör-ağı teorisinin bu "dayanıklılığın" her zaman göreli ve istikrarsızlığa açık olması olasılığını hesaba katması bu bağlamda çok önemli. Bunu görmek için, kaydetme ve iktidar arasındaki ilişkiyi sözkonusu edebiliriz. Latour'a göre iktidar, herhangi bir kişi ya da kurum tarafından bir eylemsizlik içinde "sahip olunabilen" ve daha sonra yayılıp dağılabilen bir şey değil. İktidarın böyle algılanması, onu teorik araştırma için kullanışsız hale getiren şu paradoksu içerir: "iktidara sahip olduğunuzda –potansiyel olarak– hiçbir şey olmaz ve iktidarsızsınızdır; iktidarınızı kullandığınızda –pratik olarak– eylemi diğerleri yerine getiriyordur, siz değil" (Latour 1986-264-5). Bu yüzden Latour iktidarı bir yayılma modelinin kavrayacağı gibi eylemsizlik olarak değil, Foucault'nun iktidar modeline çok benzeyen bir "tercüme modeli" kullanarak kavramamız gerektiğini söylüyor: Bu modele göre herhangi bir başlangıç aşamasında sahip olunan iktidar, aktör-ağları zincirindeki aktörler tarafından hiçbir zaman tümüyle ya da aynen tercüme edilmeyeceği için, tek başına olayların gelişmesinde etkili olmaz. Tercüme modelinde benim iktidarım benim ellerimde değil, diğerlerinin eylemlerinde, *"in actu"* araştırılabilir. "Tarih, toplum bilimcilere inandıkları ve iktidarı sahip olunup sermayeleştirilebilecek bir şey varsaydıkları için, kimsenin uymadığı emirler veren insanlarla doludur!" (Latour 1988:265) İktidari bir ilişki olarak algılayan bu modele göre, eğer zincir boyunca bir sonraki kişi(ler) aktif olarak kayıtlanmayı kabul etmezlerse, iktidar, ağ zinciri boyunca herhangi bir zamanda etkinliğini yitirebilir. İktidarın sembolik araçları da pasif değildir, çünkü aktif aktörler ağ boyunca ilerlerken sembolleri de değiştirip, yeniden biçimlendirirler. Kısaca, tercüme modelindeki iktidar, aynen "toplum"un kendisi gibi, önsel olarak varolan bir şey olarak tanımlanmıyor; iktidar, pekçok heterojen aktörü bir araya getirerek, "kayıtlayarak", ulaşılmış bir şeydir. Yani, iktidar "performatif" pratiklerde tomurcuklanan bir şeydir. "Aynı sembolün iletilmesi yerine (tercüme modelinde) sembolün sürekli dönüşümü sözkonusudur. Eğer iktidar olağandışı bir durumda değişmeden kalırsa, asıl bu, açıklama gerektiren bir şeydir" (1986:268). Başka bir deyişle, bu teoriye göre asıl şaşırtıcı durum iktidar ilişkilerinin istikrarsız olması değil, istikrarlı olabilmesi.

Burada bir parantez açabiliriz: Aktör-ağı teorisi "nesnellik" tartışması gibi bağlamlarda da ilginç sonuçlara varıyor. En başta, bilimler çoğu kez (özellikle doğa bilimleri bağlamında) sanıldığı gibi önceden varolan ama bilinmeyen bir gerçeği "kazıp çıkarmak"tan ibaret değil Latour'a göre. Çelişki şu: Bir yandan bilimsel metodlar "gerçekleri gösterdikleri" oranda değer kazanırken, öte yandan "gerçekler" ancak kullanılan metodlar onları saptayabildiği oranda gözlenebili-

yor. Bunun bir örneği, melezlik gibi olguların saflık/arılıktan yola çıkan teorilerle gözlenemeyeceği. Bu çevrimsellik, Latour, "gerçek" olarak kabul edilen şeylerin sadece bunlara dair gösterimlerimizle değil, bunlarla ne yaptığımızla da bağlantılı olduğunu hatırlattığında daha da önem kazanıyor (Latour 1987). Yani, "gerçek"lerin doğrulanması (bilim adamının gerçeği gözleyebildiği oranda) aynı zamanda bir pratik meselesi; olgunun değişkenlerinin nasıl hazırlandığı, sınıflandırıldığı, kontrol edildiği, bunların hangi bilimsel camiada yapıldığı ile ilgili bir mesele. Gerek fizikî, gerek sosyal bilimlerde "gerçek" ya da "nesnellik" fetişizmi bilimsel doğrulama süreçlerine ilişkin bu noktaları hesaba katmıyor. Örneğin bir ilacın etkileri araştırılıp yan-etkileri aynı oranda araştırılmıyorsa (ki bu genelde yapılmıyor), ilacın yararlarına ilişkin elde edeceğimiz "gerçek" ne kadar gerçek olacaktır? Bir kıssadan hisse de, fizikî bilimlerde bile bu denli sorunlu bir sav olan "nesnellik" savının birçok sosyal bilimci tarafından sadece bir veri olarak kabul edilmesinin yanlış olduğu (saf "fizikî" araştırma olamaz aktör-ağı teorisine göre, çünkü deneylerin örgütlenmesi her zaman sosyal aracıları, bilim-dışı süreçleri de doğrulama mekanizmalarını içerecektir).

"Nesnellik" arayışı bilimlerde bir "fetiş" görevi görmekten öteye gitmiyor pek. Latour, bilimsel laboratuvar çalışmalarına gönderme yaparak, bilimsel "gerçekler"in inşa sürecinin aslında bir "fetişe bağlanma" sürecine benzediğini, bunun bilim adamlarının niye her zaman "kavranamayan" ya da formüle edilemeyen "daha fazlası"ndan veya "karadelikler"den bahsettiklerini de açıkladığını söylüyor. Ancak, nesnesiz, saf bir "toplum" imkansız olduğu gibi, Latour'a göre, tümden bir "anti-fetiş"in olması da imkansız. Laboratuvarlarda "inşa edilen" "gerçek"ler ne (gerçekçilerin söyleyeceği gibi) önceden varolan, bilim adamlarınca "ortaya çıkartılan" gerçeklikler, ne de (sosyal konstrüktivizmin ısrar ettiği gibi) tümüyle söylemsel oluşumlar. Latour'a göre, gerçekler "inşa edilmiş" de olsa, yine de gerçeklik hakkında bir şeyler söyleyebilirler; ve "gerçek" de olsalar, yine de inşa edilmişlerdir. Gerçeklerin "fetiş" karakterlerinin altını çizen sosyal konstrüktivizmle önsel gerçeklerde ısrar eden gerçekçilik arasında gereksiz bir kutuplaşmaya düşmemek için Latour, gerçek *(fact)* ve fetiş *(fetish)* kavramlarının melezi olan bir kavram uyduruyor: *"faitiches"* ya da *"factish"* (Latour 1987;1996).

Aktör-ağı teorisi toplumsal düzeni, bir ağ olarak, sadece göreli bir istikrara kavuşabilen bir yapı olarak anlamak için dinamik bir çerçeve öneriyor. Fakat:

Eylem ve pratik

Tekrar diyagramımıza dönerek, I. ve II. alanlar arasındaki ilişkiyi şöyle karakterize edebiliriz: I. alandan bakan bir perspektif, aktör-ağlarının farklılaşmış (modern) sosyal yapılar açısından istikrar sağlayıcı etkilerini görmekte güçlük çekecektir. Bu bağlamda, mesela Bourdieu'nun "sermaye", "pratik", "habitus"

gibi kavramları, Latour'un iktidar nosyonunu (yayılmış mikro-iktidarları destekleyici biçimde ele alarak ve Foucault'nun iktidar kavramını insan-olmayan unsurları da içerecek biçimde genişleterek) ilişkisel veya tercümesel bir şekilde anlamasına referansla fazla durağan kalacaktır (bkz. Latour 1988:279). Öte yandan, sadece diyagramdaki II. alandan beslenen bir perspektif, farklılaşmış sistemlerin istikrar oluşumuna katkılarını gözlemekte zorlanacaktır. Örneğin, aktör-ağı teorisi için düzenin oldukça istikrarlı olduğu ortamlar hakkında bir şey söylemek çok zor. Bu nedenle Lash, aktör-ağı teorisini Bourdieu'nun "habitus" kavramıyla karşılaştırarak eleştiriyor:

> Eylem teorisi [aktör-ağı teorisi de dahil], en azından örtük bir şekilde, bir bağlamdan yoksun, girdileri arttırıp çıktıları azaltmaya yönelen, tercihleriyle hareket eden bir aktörü varsayıyor. Habitus ise, sadece bir bağlamda konumlanmış olarak, bir "dünya"da varolabilir. Eylem teorisi genellikle, "aktör-ağlan"nın oluşumunda olduğu gibi, aktörün yapıların ortaya çıkmasında temel rolü oynadığı "konstrüktivist" bir çerçeve. Habitus, bunun aksine, önceden varolan bir pratik ve anlam ağı içine bir çeşit "fırlatılmışlığı" içeriyor. (Lash 1994:156)

Lash, aktör-ağı teorisine ve bu teorinin "eylem"i kavramlaştırma tarzına, daha önce üstünde durduğumuz habitus ve "pratik" kavramlarına gönderme yaparak saldırıyor. Aktör-ağı teorisinin, uzun zaman dilimlerinde oluşan ve sürekli tekrar eden istikrarlı ve durağan pratikleri anlamak için yeterli donanıma sahip olmadığı açık. Fakat Bourdieu'de de aktör-ağı teorisinin ele aldığı tarzda bir eylem kavramlaştırması olmadığının altı çizilmeli. Bourdieu'nun sosyal teorisi "eylemden önce" de varolan aktörlerden bahsederken, aktör-ağı teorisi daha çok, verili olmayan aktörlerle ilgileniyor; bir aktör-ağındaki her şey ve bütün aktörler birer aracı ve her zaman "başka bir şey"le ilişkili (bkz. Latour 1994:601). Bu nedenle, bu iki teori arasındaki farkları da göz önünde tutarak, "ya o/ya öteki" mantığındansa, "hem o/hem öteki" mantığını kullanabiliriz: Bourdieu'nun dikkatimizi "gelenekler"e çeken "pratikler"i, farklılaşmış alanlardaki istikrarlı oluşumları anlamada kullanışlıyken, aktör-ağı teorisi dikkatimizi dikey değil de, çaprazlamasına gelişen aktör-ağlarındaki "buluşlar"a çeken ve bu anlamda olası istikrarsızlıkları açıklamada daha kullanışlı bir teori. (Latour ve Callon'un yenileme/geliştirme araştırmacısı oluşlarının tesadüfi olmadığını da burada eklemek gerek.)

Kısaca, "toplum"da, neyin değişip, neyin değişmediğini anlamada her ikisi de aynı anda kullanışlı teoriler olabilir. Bu bakış açısından hareketle, iki perspektifi kutuplaştırarak ayrıştırmaktansa, "eylem" içindeki süreklilik kazanmış "pratik"lere; ve "pratik"teki daha istikrarsız, yenilikçi "eylem"lerin oluşum süreçlerine de yoğunlaşılabilir. Mesela Donald Schön (1983) tarafından kuramsallaştırıldığı gibi "refleksif bir pratisyen"in varlığı düşünülemez mi? Schön, uygulayıcıların pratik içinde sürekli olarak pratikleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunduk-

larını gösteriyor ve bu eylem ve pratik ilişkilerini konu eden teorileri gözden geçiriyor.

Akışkanlık ve muğlaklık

Şimdiye kadar sözü edilen kuramsal perspektifler, diyagramımızda düzen aksına yerleştirilebilir. Ancak, önceden de sözedildiği gibi, aralarındaki fark şu: I. alandaki perspektifler, düzenlilik içeren bir yatay sistemler topluluğu ya da hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir toplumsal uzam olarak, durağan ve süreklilik taşıyan sosyal yapıları araştırmak için daha uygunken; II. alandaki perspektifler ucu daha açık ve daha göreceli istikrar yaratım süreçlerine odaklanıyor. Fakat bunda, aktör-ağı teorisi, III. alana doğru da yöneliyor gibi:

> ... eğer aktör-ağları çok türlü ve çok boyutlu olabiliyorlarsa... bunun nedeni aktörlerin aynı zamanda hem merkezî, hem marjinal olabilmeleri, hem en eleştirel, hem en savunucu tavırları takınabilmeleri, aynı anda ağın hem içinde, hem de dışında yeralabilmeleri olabilir –kısaca söylersek, [aktör ağları] muğlaktır. (Michael 1996:65)

Bu nedenle, Michael, "aktör-ağları tuhaf beraberlikler, çoğul kimlikler ve ikircikli söylemlere dayanır" diye ekliyor (1996:66). Fakat öyle gözüküyor ki, aktör-ağı teorisinde genelde olduğu gibi, Michael burada ambivalensi daha çok, aktör-ağı tarafından içselleştirilerek ağın işlevsel bir parçası haline getirilen bir şey olarak ele alıyor: "yani aktör-ağına kendi işleyişinin dinamizmine ve karmaşıklığına... izin veren... zorunlu bir ambivalens" (Michael 1996:67). Ambivalensin sadece bu şekilde ele alınışı, aktör-ağı teorisinin daha çok düzenleyici mekanizmalara ve "düzen"in işleyişine yoğunlaşmasından kaynaklanıyor. Yine de, aktör-ağı teorisinin diğer temsilcilerinde "toplumsal"ın akışkanlığının ve muğlaklığın tanınmasının daha açık örnekleri mevcut; bu nedenle Mol & Law "toplum"dan "akışkan" olarak sözediyorlar:

> "Toplumsal olan" sadece tek bir mekansal tipleme oluşturmuyor. Daha çok, içlerinde farklı eylemlerin oluştuğu birkaç mekan türü ortaya çıkarıyor. İlkin, içinde objelerin kümelendiği ve her kümenin sınırlarının belirlendiği bölgelerden sözedilebilir. İkinci olarak, içlerinde mesafenin farklı unsurlar arasındaki ilişkilerin bir fonksiyonu olduğu ve farkın ilişkisel bir değişkenlik olarak belirdiği ağlar var. Bunlar sosyal teorinin yakından tanıdığı iki topoloji. Birincisi eski ve güvenlikli, ikincisi daha yeni ve hâlâ yerleşik sınırları aşabilme yeteneği ile övünüyor. Fakat, ne sınırların ne de ilişkilerin iki toplumsal uzam arasındaki farkı belirlemediği başka topografyalar da var. Bazen sınırlar kurulup bozulabiliyor, geçişliliğe izin verebiliyor ya da tümüyle ortadan kalkabiliyor ve ilişkiler sürtünme olmaksızın kendilerini dönüştürebiliyor. Yani, bazen, toplumsal uzam bir sıvı gibi davranıyor. (Mol & Law 1994:641)

"Toplum"un, mesela Luhmann'ın, Bourdieu'nun ve Habermas'ın teorilerinde olduğu gibi, bölgelerden ibaret olarak anlaşılması diyagramımızdaki I. alan-

da bulunan perspektiflere karşılık geliyor. Toplumu ağ olarak anlamak II. alana yerleştirilebilecek bir düşünüş tarzı. Ancak III. alanda artık "toplumsal olan" ne katı, ne de durağandır. "Tümden rastlantısaldır", çünkü akışkandır ve bu "toplumsal"ı araştırmak "akışlar"ı araştırmak demektir (Mol & Law 1994:663-4). Bu düşünce dikkatimizi çok açık bir biçimde III. alana çeker. Fakat Mol & Law'un ve diğer aktör-ağı teorisyenlerinin çabalarına rağmen, diyagramımızdaki III. alandan bakışla tematize edilebilecek meselelerin pekçoğu, aktör-ağı teorisinde çok sık olarak gözümüze çarpmıyor.

Açıkça III. alanda yer alabilecek bir sosyal teori için Zygmunt Bauman'ın çalışmalarını gözden geçirebiliriz.

III: "Habitus"tan "Habitat"a

Bauman en başta "düzen karşıtı" bir sosyal bilimci; postmodernist bir perspektiften bakarak moderniteyi, rasyonelleştirme, evrenselcilik, ilerleme kavramlarıyla yakından ilişkisi olan bir düzen kurma projesi olarak ele alıyor. Riskleri önceden görmek ve önlemlerini almak, sosyal çevrenin güvenliğini sağlamak ve ilerlemenin önündeki engelleri yok etmek bu tür modernitenin en büyük hırsı. Bu hırs, bürokrasi ve planlama gibi aktiviteleri gerekli kılıyor. Bu aktiviteler ise rasyonel bir zeminde, dışsal/heterojen faktörleri dışlayarak araçlarını ve amaçlarını mümkün olduğunca homojen bir şekilde tanımlamak hedefine yönelik; ve bu nedenle modern topluma sundukları en önemli nitelik, işleyişlerinin tahmin edilebilir ve önceden kestirilebilir oluşu. Ama bu düzen arayışının bedeli, yan etkileri ya da "öteki yüzü" Nietzsche'den bu yana Weber, Freud, Foucault, Bauman ve Sennett gibi yazarların sürekli konu ettikleri bir tema.

Bauman'a (1989) göre düzen projesi olarak modernite, soykırım ve toplama kamplarından ayrılamayacak bir proje. Yahudi soykırımı, rasyonellik (ya da modernite) eksikliğinden, açığından ortaya çıkmadı. Yapanların Alman, hedefin Yahudiler olması da değildi soykırımın asıl nedeni. Aksine, sosyal ve fizikî tasarım aracılığıyla belirli bir düzeni yaratmaya girişen modern bir hırsın doğal sonucuydu soykırım. Bu düzen hırsı, sağlıklı ve sağlıksız diye görünen unsurları, yani "biz" ve "onlar" arasındaki rol dağılımını kesin olarak, hiçbir muğlaklığa yer bırakmaksızın, tanımlamak anlamına geliyordu. Sadece "biz" diye tanımladıklarını içerip, düşmanlarını da "onlar" olarak tanımlayan Nazi düzeni, belirsizliği, rastlantısallığı, muğlaklığı simgeleyen ve bu nedenle de tanımları sorunsallaştıran "yabancı" figürünü dışlıyordu her şeyden önce. Çünkü yabancı, Simmel'in tanımladığı gibi, "hem içerde, hem dışarda" olan, "biz" olarak adlandırılan gruba sonradan katılmasına rağmen (yani "biz"den farklı olmasına rağmen) bir yandan da grupla ilişki halinde olan (yani yaşantımızı paylaşmadığımız "onlar"dan da farklı olan) kişi olarak, muğlak ve belirsiz bir ara-kategori idi (Sim-

mel 1971:143-4). Bu yüzden düzen projesi, yabancının simgelediği belirsizliğe ve muğlaklığa karşı açılmış bir savaştı.

Fakat Bauman'ın öne sürdüğü daha da kışkırtıcı bir nokta şu: Altı milyon insanı o kadar kısa bir sürede imha etmek için Taylorist montaj hattını andıran modern teknolojilere ve modern bir bürokrasiye ihtiyacınız olacaktır. Yani modernleşme yoksa kitlesel soykırım da olamayacaktır. Bu kadar da değil: Sadece teknolojik olarak değil, etik açıdan da soykırımı mümkün kılan, modernite idi Bauman'a göre. Naziler ille de "manyak" ya da "otoriter kişilikli" insanlar değillerdi; aksine çocukları ile kahvaltı ettikten sonra "işe" giden, "görevlerini yapan", üstlerinin emirlerini yerine getiren, "iyi aile babaları" rolünde kişilerdi. Görevlerini özel bir rahatsızlık hissine kapılmadan yapabilmelerinin nedeni ise yaptıklarından kendilerinin sorumlu olmadığı inancı idi: ahlaki sorumlulukları dışsallaştırılmış, devlet ve sahipleri etik bir kural-seti hazırlamış, onlar ise "yalnızca görevlerini" yapıyorlardı. Bireysel ahlaki sorumluluğu ve bunun yükünü bireyin sırtından kaldırma, bunun yerine bireylerüstü etik bir kodeks hazırlama işini ancak modern devlet bürokrasisi ve düzen arayan modernite becerebilirdi diyor Bauman. (Burada bir an Susurluk cinsi "kazaları", "memleket için" çalıştıklarını söyleyerek ve dolayısıyla kendi kişisel, ahlaki sorumluluklarından kaçarak açıklayanları düşünelim; ya da mahkemelerde "sadece görevlerini yaptıklarını" söyleyerek kendilerini savunan Nazi generallerini. En kötü şeyler ütopyalar adına/sayesinde yapılabiliyor ve asıl tehlike aktörlerin kendi sorumluluklarından kaçabildikleri an, kendileri adına değil de örneğin "memleket için" ahlaki kararlar aldıklarında beliriyor.)

Bauman, sosyal teorinin de "modern" bir söylem olarak doğduğunu ve aynı zamanda bu teorinin, modern tarihi "yönü olan bir hareket olarak" resmederek, modernitenin toplumsal koşullarını ve yanılsamalarını meşrulaştırdığını söylüyor (Bauman 1992:188). Fakat günümüzde, modernite tarafından peşine düşülen heveslerin (evrensellik, homojen bir düzen ve belirlilik) doğurduğu karanlık sonuçlar yüzünden –20. yy.'ın "kamplar yüzyılı" olduğunu söylüyor Bauman– bu heveslere "yanılsama" olarak bakabiliriz. Postmodernite, en başta "ilüzyonsuz yaşamak" anlamına geliyor Bauman için. Yani, toplumun bir yapı olarak bir durumdan başka bir duruma geçişini belirten bir kavramdan çok bir perspektif postmodernite: "Postmodernitenin modernitenin sonu, gözden düşmesi ya da reddedilmesi anlamına gelmesi gerekmiyor... Postmodernite, modernitenin kendi olanaksızlığıyla karşılaşışı, bunu kabul edişi" (1991:272). Ve postmodernite, zorunlu olarak ya da kendi içinde olumlu bir gelişme de değil Bauman için; ucu çok açık, vurdumduymazlığa, aldırmazlığa da varabilir, yeni tür dayanışmalara da. Bu nedenle, "Postmodernite, modernitenin doğurduğu bir şans. Tolerans postmodernitenin doğurduğu bir şans. Dayanışma da toleranstan doğabilecek bir şans. Dayanışma, üçüncü dereceden bir şans" (1991:257).

Ancak, postmodernitenin sunduğu "şans"lar dayanıklı temeller olarak anla-

şılmamalı; çoğulluk, değişkenlik, rastlantısallık ve muğlaklık üzerine geçici olarak inşa edilmiş kararlar ya da "yerleşimler" öneriyor Bauman.

Bu koşullarda en yanlış bilimsel tavır, giderek "postmodern"leşen bir toplum karşısında "modern" sosyal teoriyi kullanmaya devam etmek olacaktır. Sosyal teori, "toplum"u biraradalık, dengelilik zemininde ya da işlevlerin ahenkliliği olarak algılayan geleneksel zihinsel meşguliyetini terketmeli Bauman'a göre. Fakat bu, Bauman'ın 1980'lerin sonlarındaki bazı formülasyonlarında "yaşayabilir bir toplumsal sistem" olarak tanımladığı postmodern toplumda, herhangi bir "sistem"liliğin olduğunun söylenemeyeceği anlamına gelmiyor (Bauman 1988:811). Aynı nedenle, Bauman önceleri postmodern duruma karşı pragmatik ve mimetik bir tepki olarak gördüğü "postmodern sosyoloji"yi, sistemsel ve toplumsal bütünleşme arasındaki ilişkileri, kapitalist sistemin "son dayanağı"na, yani "tüketim" alanına bakarak anlamaya çalışan "postmodernizmin sosyolojisi"nden ayırmıştı. Fakat Bauman'ın sonraki çalışmalarında bu iki tip sosyoloji yukarıdaki ayrımı muğlaklaştırıp giderek birleşmişlerdir.

Bu nedenle, "bir ırmağın akışında birden karşımıza çıkıveren bir girdap" gibi, "bulunabilecek bütün düzenler yerel, doğuş halinde ve geçici birer olgu"dur (Bauman 1992b: 189). Herhangi bir postmodernite teorisi "ilerleme metaforundan kurtulmuş olmalıdır". Bauman, rasyonalleştirme, sistemleştirme ve evrenselleştirmeyle köprüleri atmış böylesi bir sosyal bilimin yapıtaşı olarak, Bourdieu'nun "habitus"undan belirgin bir şekilde farklı olan ve bizi daha çok Simmel'ci bir çizgide, kendisini oluşturan parçalara göre öncelikli olduğu varsayılan "toplum" düşüncesinden "toplumsallık" düşüncesine götüren *"habitat"* kavramını öneriyor. "Özgürlük ve bağımlılık... rastlantısallık ve örüntü *[pattern]* arasındaki karşılıklı etkileşim"lerden oluşan toplumsallık, ya da sosyalite, toplumsal gerçekliğin bir "süreç"ten ibaret olduğunu dile getiren bir kavram.

"Habitat" ise, habitus'a kısmen benzeyen, aktörlere ve eylemlere *(agency)* odaklanmış, "aktörün içinde hareket ettiği bağlam" olarak tanımlanabilecek bir kavram. Fakat habitus'tan ve diğer sistem-odaklı sosyal teorilerden farklı olarak "habitat ne aktörlerin izleyeceği yolu, ne de buna ilişkin anlamları belirler" (Bauman 1992:190).

Habitat sistematikleştiği oranda kompleks bir sistem: yani istatistiksel faktörler tarafından tahmin ya da kontrol edilemez, çünkü kapsamında herhangi bir "tek hedef-belirleyici", örgütleyici aktör yok. Bu çoğulluk koşulunda, aktörler, amaçları olarak kurumsallaştırdıkları şeyler tarafından "ancak kısmen belirlenirler". Böylece habitat "bir kaos ve kronik belirsizlik, rakip ve karşıt anlam-üretici yorumlara konu olan ve böylece sonsuza dek muğlak bir alan olarak ortaya çıkar. Habitat'ın içerebileceği bütün durumlar eşit derecede rastlantısal olarak belirir... bu yüzden 'bir sonraki hamleler'... belirleyicilik zincirini sürekli kırar" (Bauman 1992:193). Habitatta aktörlerin kimlikleri performatif, birikmeyen (gelenekleşmeyen), kendi-kendine kurulan ve aynı zamanda uzun-dönemli ve is-

tikrar içeren "yaşam-projeleri"ni sürekli bozan eylemler zemininde ortaya çıkıyor (1992:191-6).

Kısaca, habitat kavramı, "toplum"u Mol ve Law'un anlayışına benzer biçimde bir sıvı, ya da bir akışkan olarak anlamaya çok yakın. Her iki kavram da açık bir şekilde muğlaklığı ve belirsizliği teorik olarak içeriyor. *Postmodern Etik*'te (1993) Bauman muğlaklığı "toplumsal"ın merkezine yerleştiriyor; ve bu, göreceğimiz gibi, diyagramımızdaki I. ve II. alanlar ile III. alana özgü perspektifler arasında herhangi bir mekanik ya da "diyalektik" sentez çabasını da sorunsallaştıran bir nokta. Burada mesele, "etik" ve etiğin "moralite" ile ilişkisi. Bauman'ın yaptığı gibi, etikle moraliteyi ayırarak başlayalım. Etik, modernite ile içiçe bir kavram ve bu nedenle de evrensel ve akılcı nitelik taşıyor Bauman'a göre (1993:8). Bauman bu tanımı Levinas'a referansla kullanıyor. Levinas, Descartes'tan bu yana Batı felsefesinin, özne/nesne ikiliğine dayanarak hem birey hem de gerçekliği birbirinden kopuk bütünlüklere indirgediğini ve bu indirgemenin bireysel ilişkilere, gerçekliğe ilişkin muğlaklıkları da, tutarlı unsurlardan oluşan soyut bilgi sistemlerine dönüştürdüğünü söylüyor. Batı felsefesi:

> evrensel senteze ulaşmaya çabalayan, her deneyimi, akla yatkın olan her şeyi, içinde bilincin hiçbir şeyi dışlamaksızın ve bu nedenle mutlak düşünceye dönüşerek dünyayı kucakladığı bir bütünlüğe indirgeyen [bir felsefe]... Felsefe tarihinde bu bütünlüğe karşı çok az protesto bulunabilir. (Levinas 1985:75)

Levinas'ın "Egoloji" olarak adlandırdığı bu Bütünlük arayışı, insanlararası ilişkileri de birbirinden bağımsız özneler (egolar) arasındaki ilişkiler olarak algılıyor ve bu, "öteki"ni "ben" ile ilişkisi olmayan, bağımsız bir nesneye dönüştürüyor. Fakat Levinas'a göre, ne "öteki", ne de "ben", birbirine muhtaç olmayan "bütünlük"ler değil. Aksine, insanlararası (sosyal) ilişkilerin temelinde "karşılık verme"ye dayalı bir sorumluluk, bir "dokunma" yatıyor:

> İndirgenemez ve nihai ilişkiler bana... Bütünlük'te değil, insanların yüzyüze karşılaşmalarında, sosyalite'de *[sociality]* ve bunun ahlaki öneminde bulunabilir gibi görünüyor bana. Fakat şunun anlaşılması gerekir ki, ahlak *[moralite]* ikinci bir katman olarak, bütünlük ve bunun tehlikelerine dair düşünmenin sonucunda oluşacak bir şey değil; moralitenin bağımsız ve ilksel bir sahası var. İlk felsefe, etik. (Levinas 1985:77)

Levinas'ın anladığı anlamda Etik, saflığını ve arılığını ancak kavram ve kurallarla belirlenmediğinde koruyabilen, kuralları ve kavramları olmayan bir Etik... Levinas'ın bir ahlak anlayışını değil, daha çok etik ilişkilerin genel özünü tanımlamaya çalıştığını unutmayalım. Fakat bu tanımlama kendini bir etik kuramı olarak sunmadığına göre, o zaman mesele Etiğin Etiği. (Derrida 1978:111)

Etik felsefesi, Levinas'a (ve Lögstrup gibi diğer birkaç filozofa) kadar insanların birbirleri ile ilişkilerini nasıl örgütlemeleri gerektiği üzerine köktenci, birey-üstü, ya da "toplumsal" bir kural-seti oluşturma çabasına dayanır. Başka bir deyişle,

etik felsefesi tarih içinde öteki ile birlikte olmaya, ilişkilere dair bir "kodeks" (kutsal kitap) arayışı olarak gelişti. Böylesi bir anlayışın doğal iması, modern felsefenin (mesela Hobbes'un) ve modern sosyolojinin bize söylediği gibi, bir "toplumda yaşadığımız için ahlaklı olduğumuz". Öte yandan, Levinas ve Bauman ahlaklı olabildiğimiz için, moralite sayesinde, bir toplumda yaşayabiliyoruz diyorlar; yani ahlaksal olanın toplumsala sonradan katılmış bir "eklenti" olarak görülmesini tartışma konusu ediyorlar doğrudan doğruya. Bu bağlamdaki en önemli tema, ahlakın (moralite), etiğin aksine "akıldışı" ve kişisel bir mesele olması; başka bir deyişle etik bir sistem oluşturmaya çalışırken, ahlaklılık bir dürtü olarak kalır: ikisi arasındaki en büyük ayrılık bu. Aynı nedenle, Levinas, "insanlar arasındaki ilişki, kesin olarak, senteze dönüşemeyecek temel şeydir" diyor (1985:77).

Ahlak ve belirsizlik

Levinas ve Bauman'ın sözettiği "ahlak" itkisel, kendiliğinden ve düzenlenmemiş bir ahlak; "toplumsal"dan, yani "üçüncü" aktörün ilişkiye katılımından önce, iki insanın yüzyüze ilişkisiyle sarmalanmış bir ahlak. Bu yüzden "ahlaklılık ontolojiden önce gelir". Ancak bunun ampirik olarak değil (çünkü ampirik olarak ontoloji ahlaklılıktan öncedir, yani birisi ötekine ahlak bağlamında bir karşılık veriyorsa, önce onunla aynı ontolojik düzlemde yeralıyor demektir); felsefi olarak ahlaki sorumlulukla karşılaşılan ana özgü fenomenolojik bir jest, bir şok olarak anlaşılması gerekiyor. Bu anlamda, Bauman'ın formüle ettiği gibi, ahlaklılık "varoluşun sarhoşluğundan ayrılmak" gibidir. Geleneksel anlamıyla etik felsefesi, güçlü, dışsal ve birey-üstü otoritelere karşı kabul edilecek "yükümlülükler"den sözederken, ahlaklılık Öteki için aktif ve asimetrik bir sorumluluk üstlenme ile ilişkili. Bu yüzden ahlaklılık güçsüze yönelmiştir; kendi için değil, "öteki" için hak talep etme, "öteki"nin haklarını korumayla ilgilidir daha çok.

Ahlaksal eylemin yükümlülüklerle ilgili zihinsel düşünüşten önce geldiği noktasını açmak için somut bir örneğe başvurabiliriz. Örnek olarak, Nazi döneminde bir Yahudi'yi saklayıp saklamama ikilemiyle karşılaşan bir Alman ailesinin akılcı olarak düşünerek saklama "kararı" vermesi pek olası değildir, çünkü bu, hem hakim ahlaki kural-seti ile ve onun "yükümlülükleri" ile uyuşmayacaktır, hem de aile için çok bariz bir şekilde bir tehlike içerecektir. Öyleyse aile Yahudi'yi sadece itkisel, dürtüsel bir çıkış noktasından hareket ederek saklama "seçeneğine" sahip olacaktır. Doğal olarak, aile dürtüsel karar verdiğinde de, bu otomatik olarak Yahudi'yi saklamayı seçeceği anlamına gelmez. Önemli olan, bu durumun, sorumluluğu ve otonominin yükünü aktörlerin üstünden alan (heteronom) bir etik kural-seti ile karşılaştırıldığında en azından Yahudi'nin saklanmasına dair bir "şans" sağlaması.

Bu aynı zamanda, ahlaki durumun kökende ikircikli ve muğlak olduğunu; kimsenin ötekinin tekilliğiyle (yüzüyle) yüzyüze gelmenin sonuçlarını bilmedi-

ğini ve bilemeyeceğini söylemek demektir. Bu yüzden, moralite (ahlaklılık), muğlak olanı dışlayan bir kodeks anlamına gelen etikten önce gelir, çünkü bir kural-seti olarak formüle edilemez: Ahlaki durumda kullanılabilecek tek ölçüt, öteki için sorumluluk almayı kabul etmek ya da etmemektir, üstelik sorumluluğun azlığının umursamazlık (kayıtsızlık) anlamına geleceğini, fazlasının hakimiyete (hükmetmeye) yol açacağını bilerek. Bu yüzden ahlaki aktör ahlaklı olmaya ilişkin kendisini hiçbir zaman güvenli hissetmeyecektir; ötekinden gelen "söze dökülmemiş talep"le (Lögstrup) ya da "ötekine karşı koşulsuz sorumluluk"la (Levinas'ın kavramı) karşılaşan ahlaki aktör için, bir uçta kavrayıp sıkmadan, diğer uçta da ötekine yüz çevirip "kayıtsız" kalmadan birinin ötekini nasıl "kollayacağı"nın ya da ona nasıl "dokunacağı"nın kesin bir tarifi ya da yasası hiçbir zaman olmayacaktır (Bauman 1993:92-4).

Bu temelde (ya da temelsizlikte!), Bauman "ahlaklılık [moralite] bir dip balığıdır" diyor; öyle ki, onu tanımlamaya çalışmak öldürmek anlamına gelir. Bu bakımdan ahlaki öznenin belirsizlik koşulunda doğması şaşırtıcı değil. Başka bir deyişle, belirsizlik sadece tehlikeli biçimde belirsiz değil, aynı zamanda ahlaklılığın anayurdu. Böylece, eğer ahlaki tavır alabildiğimiz için toplumsal olabiliyorsak, "toplum"un temelleri de muğlaklaşır. Gördüğümüz gibi, Latour'a göre toplum "melezler tarafından birarada tutulan bir şeydir"; benzer bir biçimde, Bauman'a göre toplum bizi birarada tutan değil, ancak ahlak ve onun muğlaklığı sayesinde birarada tutulan bir şeydir. Latour ve Bauman'da ortak olan, toplumun bizi birarada tuttuğu görüşüne bir saldırı. Fakat Latour "şeyler"le yaşadığımız için ahlaki tavır alabildiğimizi ileri sürerken (1992:7), Bauman'a göre ahlaklılık bir "boşluk"tan, içgüdüsel ahlaki öznenin kendisinden gelir. Klasik sosyal teori ahlaklılığa ilişkin bir neden bulmaya çalışıyorsa da, ahlaklılığın hiçbir "neden"i yoktur.

Modernite muğlak olmayan bir temel, bir neden aramada ahlaki öznenin karşı karşıya kaldığı belirsizliğin yükünü bu öznenin sırtından kaldırmaya, onun dışına yerleştirmeye çalıştı. Kimin kullandığından bağımsız olan, yani aktörden bağımsız olan akılcı bir etik kodeks formüle etmeye çalıştı. Böyle bakıldığında şu da söylenebilir elbette: Evrenselci veya "Egotist" bütünlük arayışının otonom öznesini kurgulayan bireyselci felsefelere dayanarak ve insanların birbirleri ile ilişkileri bağlamında yasalar hedefleyerek modernite "etik" arayışına girişmiş, ancak "ahlaki" olamamıştı; çünkü bu felsefeler her şeyden önce, ahlaki aktörün itkisel olarak bir öteki için olma tarzına, otonomisine karşı nötrleştirici ve disipliner bir çabaya girişmek anlamına geliyorlardı. Bauman bu "nötrleştirme sürecini *"adiaphorization"* olarak adlandırır: akılcılık ve işlevsel farklılaşma prensiplerine göre örgütlenmiş bürokratik kurumları ve toplumsal yapılarıyla "toplum", bu eylemlerin ahlaki aktörlerin kapasitelerinden bağımsızlaşmasının hem bir zorunluluğu, hem de bir sonucu olmuştur (Bauman 1993:125-128).

Kısaca, klasik sosyal teori "toplumsal olan"ı, moral aktörün dışında bir bü-

tünlük olarak kabul edilebilecekmiş gibi göstermiştir. Şimdi, diyagramımızın III. alanında, "toplumsal olan"ın ahlaki (moral) açıdan nötr (tarafsız) bir şey olarak ontolojik bir tanımının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bu yüzden ahlaki belirsizlik sorunu bizi I. alandan (arılık ve düzen) ve II. alandan geçip (melez düzen), III. alana (melezlik ve muğlaklık) taşır.

Diyagramımızın III. alanından görülen "toplum" her zaman kaotik ve melez bir "toplumsallık"tır. Toplumsallık, soyut bir egonun ötekini dışsal bir hammadde olarak değerlendirdiği "ben"-"o" ilişkilerine değil, ötekinin heterojenliğinin varsayıldığı ve aktörlerin diyalog halinde olduğu "ben"-"sen" ilişkilerine dayanır. Bu noktada, Bakhtin'in söylediği gibi, "benlik ötekinden bir hediyedir" (alıntılayan Gardiner 1996:141). "Her zaman kendimizi yönlendirdiğimiz birisi var... toplum bireylerden oluşmuyor. 'iki', bir artı birden fazla... iki, hayatın koşulu ve bireysel kimliğinin başlangıç noktası. Münzevi kişi hiç kimsenin gölgesidir" (Dencik 1996).

Liberal ve komüniteryan düşünce

Bauman gibi yazarların öne sürdüğü ahlaki durumun temelsizliği düşüncesi bazı durumlarda klasik ya da neo-liberalizme doğru bir yönelim olarak anlaşılabilir. Ancak öyle değil: Bauman'ın perspektifinde gerek liberal gerek komüniteryan düşüncenin diyagramımızın I. ve belki II. alanlarda hareket ettiği söylenebilir. Liberalizm "kendi kendisinin gölgesi" olan soyut bir bireyden yola çıkan, bu soyut bireyi "temel" alan bir düşünce; komünitaryan düşünce ise, liberal bireyciliği başka bir "temel" ile (cemaat, ulus, kabile vs.) değiştirmeye yöneliyor. Liberalizm kökende sorunlu, çünkü sözünü ettiği münzevi bireyin seçme özgürlüğü, bu seçmeye dair kaynakların toplumsal uzamda eşitsiz dağılmış olması yüzünden bir yanılsama. Fakat, öte yandan, "komüniteryanizm, liberalizmin noksanlarına dair bir çözüm değil... Hem liberalizm hem komünteryanizm, otonom bireylerin karşı karşıya kaldığı zor durumlara özgü gerçek çelişkilerden doğan rüyaların projeksiyonları" (Bauman 1988: 89). Yani, hem liberalizm hem komünitaryanizm, ahlaki aktörün karşı karşıya kaldığı belirsizliği bir temele oturtmaya çalışan düşünceler. Fakat, gördüğümüz gibi, bu yapılamaz Bauman'a göre. Scott Lash aynı bağlamda "komüniteryan düşüncede bir temel unsurunun olduğunu, fakat çağdaş etik ve politikanın bunu yadsıdığını" söyleyerek Bauman, Levinas ve Derrida gibi yazarların formüle ettiği postmodern etiğin bu unsur ile ilişkilendirilmesi gerektiğini tartışıyor: "Politik olarak anlamlı olabilecek herhangi bir etiğin ya da ciddi bir postmodern etiğin bir yanda bir temel öte yanda da belli bir temelsizlik üzerine kurulması gerekli; postmodern etiğin, devingen kökenler, temelsiz bir temel olarak düşünülebilmesi gerekli. Bauman, Levinas ve Derrida bize sadece bunun bir yanını veriyorlar: kökenler olmaksızın rotalar, temel olmaksızın temelsizlik..." (1996: 91, 103). Fakat diyag-

ramın III. alanına özgü perspektiflerden bakarsak, mesele zaten ahlâki duruma ilişkin bir temelin olamayacağı. Öte yandan, diyagramımızın I. ve II. alanında konumlandırılabilecek perspektiflerden bakılırsa (örneğin habitus, alanlar ya da sistemlere odaklanarak) ve moralite değil "etik" bağlamında düşünülürse, Lash'in tartışması çok önemli; tabiî şu şartla: etik olarak anlamlı olabilecek herhangi bir politik düşüncenin hem temeli hem de temelsizliği içinde barındırabilmesi gerekir. Bu kısa tartışmanın da gösterdiği gibi farklı perspektifler arasında önemli niteliksel farklar var ve bu farklar diyalektik sentezlere karşı direniyor. Bu konuyu bir sonraki bölüme erteleyerek, şimdi şunu sorabiliriz: Eğer diyagramımızın IV. alanına geçersek "toplumsal"a ne olur?

IV: Saf kaos olarak *"socius"*

Burada "toplumsal olan", Lars-Henrik Schmidt'in *socius* dediği, diyagramın III. alanında ele aldığımız "toplumsallık"ın saf haliyle karşımıza çıkar. I. ve II. alanlardaki "toplum", yapılar, kurumlar ve kollektif aktörlerle ilişkiliyken, bu saf "toplumsallık" daha çok bireyler arasındaki informel etkileşimlerle ilişkilidir. Bu anlamda *socius*, ya da "saf toplumsallık"; ne cemiyet (toplum), ne cemaat (topluluk); ne toplum ne kültür; ancak bir üçüncüsüdür. Georg Simmel bu saf toplumsallığı "saf kültür"de bulunan toplumsallık olarak, "toplumculluk" *(sociability)* kavramıyla tanımlamıştı. Bu, Simmel'e göre "toplumsalın yüksek sembolü" olarak tanımlanabilecek, mesela kişilerin sıradan nezaket ilişkilerinde, sohbetlerde bulunabilecek bir toplumculluk (Örnstrup 1989: 46). Schmidt, *"socius"* (belki "sosyo" da denilebilir) kavramını aynı olgu için kullanıyor. *Socius*, bir yandan insanlar arasındaki en önemli toplumsal bağ, ancak öte yandan varoluşunu kesinlikle bu biçimde temalaştırılmayışına borçlu (Schmidt 1993). Temalaştırıldığı ve sessiz varoluşundan çıkarıldığında, ikircikli ve çatışmalı bir görünüm alır. Bu yüzden *socius* temalaştırılmamış bir koşulda ve pragmatik çıkarlar ve zorunluluklarla ilişkisiz, "saf sosyalite" olarak varolabilir ancak. Aynı zamanda beden dışı kaynaklar, başka bir deyişle "melezler" olmadan zorunlu olarak istikrarsızdır. *Socius* kendini, sonuca bağlayıcı yargılar peşinde koşmayan, "sadece sohbet için" yapılan sohbetlerde gösterir; sohbetin süregitmesine ve yorumlara açık, geçici bir "yerleşme" olarak.

Bu bağlamda, oldukça kaba bir özetle Schmidt'in argümanı, modernite değerlerin doğru, iyi ve güzel diye farklı alanlara (bilim, ahlâk ve estetik gibi) parsellenmesi demekse de, bazı "idealler"in bu alanların farklılaşmalarına karşın ortak bir zemini sağlamaya yaradığıdır. Örneğin Nietzsche'ye göre, bu üç farklı alanı için ortak zemin bir sofuluk ideali *(ascetism)* idi. Schmidt, bu ortak payda işlevi gören ideallere bir başka örnek olarak "kalite" kavramından sözediyor: Kalite, bir ideali gösteren, ideal bir kategori ve bu yüzden bilim, estetik ve etik gibi normalde birbirleriyle ilişkisiz alanları "toplar ve ilişkilendirir" (Schmidt 1993: 5).

Hiç kimse, "kalite"nin kendi içinde değerini tartışmaz... kalite, birleştirici bir ideal değil, ama bizi buluşturan, ortaklaşa sahip çıktığımız bir şey. Fakat yine: Bu ortaklıkta kimlerin rol aldığını adlandırabilmek çok zor. Yani, kalite, herhangi bir kimsenin ya da herkesin ideali değil. Kalite, bütün herkesin tercihi. "Bütün herkes" kim? diye sorulabilir ve cevabı şu: Hiç kimse; bir bütün olarak herkes, bir hiç kimse. Aradığımız şeyi, herhangi biri ile herkes arasında, cemiyet ve cemaat arasında buluyoruz. Aradığımız şey, herkesin net bir şekilde adlandırılmamış tercihidir; cemiyet/cemaat arasındaki ikileme tekabül eden bu katmana *socius* diyebiliriz (Schmidt, 1993: 6-7).

Kendi başına içeriği (anlamı) olmayan, ancak başka bir şeyle eklemlenerek varolabilen "kalite" kavramı, toplumu ve topluluğu bir arada tutan bir ortak zemin, çatışmalı bir denge, ya da bir geçici "yerleşme" haline gelir. Çatışmaları da içeren bu denge estetik "tat alma" eylemine benzeyen, "tercih"le ilgili bir "zevk meselesi"; başka bir deyişle, akıl yürütme ya da yargılama değil, fakat argümanı ortaya koyabilmeye dayalı bir mesele. "Zevk bağlamında önemli olan, sabit bir prosedürünün olmamasıdır. Zevk, sabit bir zeminde yargılamayı değil, geçici bir yerleşimi içerir" (Schmidt 1993: 8). Kısaca, "zevk" yargı değil, yorum meselesi. Schmidt'e göre bilimsel anlayış, karmaşıklığı ve heterojenliği azaltırken, *socius*'la dolaysız olarak ilgili bu estetik "zevk" kategorisi ise muğlaklığı azaltmaya yönelik bir kategori.

Bizim terimlerimizle konuşursak, diyagramımızda *"socius"*da indirgenen kaos'a dair bir muğlaklık değil; daha çok melezlik. Daha doğrusu, indirgenenin kaos (ve düzen) ile ilgili bir muğlaklık olmadığı, melezlik ile daha ilgili bir muğlaklık olduğudur; çünkü *socius* düzensizdir. Eğer *"socius"* terimini kaosun değil, melezliğin indirgendiği "saf toplumsallıklar" için ortak bir kavram olarak kullanırsak, *"socius"* kavramının diyagramın IV. alanına yerleştirilmesi gerekir. Bu haliyle *socius* saf ve istikrarsızdır. Latour'un teorisiyle ilişkili olarak tartıştığımız gibi, paradoksal olarak insan olmayan elemanlarla desteklenmemiş oldukları ve bu yüzden istikrarsız oldukları için saf olan şebek toplumlarının toplumsallığına çok benzeyen bir şey, *socius*'ta bulacağımız.

Diyagramda farklı perspektiflerin "toplum"u nasıl gördüklerini açıklarken, mekansal metaforlar kullanarak I. alanda "toplum"un (safi düzen içeren) bölgelerden; II. alanda (melez bir düzeni simgeleyen) ağlardan; III. alanda ise (melez bir kaosa gönderme yapan) akışkanlardan söz etmiştik. *Socius* için de mekansal bir metafor kullanabilir miyiz? Kanımca Deleuze'un "organsız gövde" kavramı bu amaca çok uygun. Bu kavram aracılığıyla Deleuze, söylem-öncesi ve sabit bir görünümü, "yüzü" olmayan, materyal bir evrenden söz ediyor: "Materyal", bu bağlamda

> ... evrenin hammaddesi, forma kavuşana dek kendi içinde "organize olmayan bir karışıklık". Organsız gövde, bu "temelsiz"... fark-fazlalık ve eşitsiz olan, sonsuz ve sürekli, gayri resmi ... o denli kusursuz, o denli saf, o denli tam bir kaosa yönelik bir eğilim ki,

> içinde bütün farklar, bütün eklemlenmeler bozuluyor, siliniyor... Organsız gövde, öyleyse, farkın sıfır derecesi. Safi kaos, farklılaşmamış gerçek... (Callinicos 1982: 94-5; vurgu benim).

Fakat bütün bunlar, gerektiğinde *socius*'un istikrarlı bir hale getirilemeyeceği anlamına gelmez. Saf, sohbete dayalı toplumculluk, toplumsal olarak harcanabilen zaman gibi istikrar sağlamaya yönelik unsurların yardımıyla, belki bazı insanlar için (ancak herkes için değil) istikrarlı bir hale getirilebilir. Fakat eğer *socius* istikrara kavuşursa, artık safi kaos anlamında *socius* olmayacaktır. Bu bağlamda, "*socius*'un böylesi bir istikrarlılığı herkes için arzulanan bir şey midir?" sorusunun sorulması ve toplumculuk ve pragmatik sonuçlara ulaşmaksızın bitimsiz bir sohbet için gerekli zamanı düşününce, herkesin (filozoflar, sosyal bilimciler ve entellektüel üst sınıfın tersine) genelleştirilmiş bir *socius* hayatı için sınırsız zamanının olmadığının hatırlanması gerekir. Bourdieu'nun söylediği gibi, "filozofların, sosyologların ve profesyonel olarak dünya üzerine düşünen herkesin ... görmezlikten gelme lüksüne en çok sahip olduğu şey ... zamanımızın, kendimize ait bir zamanımızın olduğu yolundaki skolastik görüşün toplumsal koşullarıdır; gündelik dertlerden, aciliyetten böylesi bir özgürleşme ... bir toplumsal ve ekonomik koşullar zinciriyle, boş zamanın bir ekonomik kaynak birikimi olarak varlığıyla sağlanabilir" (Bourdieu 1994: 223). Bu bağlamda, entellektüellerin habitatından toplumsal hayata doğru genellemeler yapmadan önce, tarihin zaten kendi kendilerini ötekiler için iyi hayat tarzını bilme görevine atayan "yasakoyucu" entellektüellerle dolu olduğu da hatırlanmalıdır.

Bu noktada, III. ve IV. alandaki ilişkilere göre önemli olabilecek bir başka ayrıntıya da değinmek gerek. Bauman'ın (ve Simmel'in) yabancısı da saf toplumsallığın bir örneği gibi görünebilir: Bauman'da yabancının yabancılığı toplumsal bir "onlar/biz" ilişkisine oturtulmuştur. Yabancının hangi kültürel içerik veya yerel bir "öz"den geldiği, kültürel, toplumsal veya coğrafi "bagajı"nın ne olduğu, yabancının her koşulda kategorize edildiği bir onlar/biz ilişkisi bağlamında belirleyici değil Bauman için. Fakat şu önemli: Bu yabancı figürü aynı zamanda *socius*'un sohbetçi toplumculluğunun saflığını bozan kişidir. Yabancının varlığı üzerine kurgulanan "Onlar"/"Biz" ilişkisi, yabancının bu sınırları aşması, "hem biz'den hem onlar'dan biri" olması nedeniyle "melezlik" faktörünü de *socius*'a taşıyan bir ilişki. Eğer *socius*, üzerinde konuşulmayan, suskun, tematize edilmeden varsayılan bir "biz" ise, yabancının katılımından sonra böyle kalamayacaktır. Yabancı, "yerel topluluk içinde hiç kimsenin cevap vermek bir yana hiç sormadığı sorular sorarak sakin ve sessiz yaşam biçimlerini bozar. Bu tür sorular aşikâr şeyleri bilmeceye dönüştürür: aşikâr olanı bilinmeyen bir şey haline sokar" (Bauman 1990: 15). Sonuç olarak, eğer *socius* hem kendisi hem de yabancısı üzerinde düşünmeye başlarsa, sosyalite'ye dönüşür; yani, hibridleşir. Su da söylenebilir: Bauman'ın yabancısı, önceden de istikrarsız ve kaotik olan *socius*'a melezliği tanıştırır.

Sonuç yerine: "Seriler" ve niteliksel farklılık

Baştan beri kullanmakta olduğumuz diyagram, "toplum"un yanısıra "kültür" ya da "zaman/mekan" gibi temaları tartışmada da kullanılabilir ve kullanılan teorilerin çeşitliliği arttıkça diyagram ayrıntılandırılabilir. Fakat bu ayrıntı düzeyinde bile, önerdiğim bakış tarzının "toplum"u araştırmaya dair ne gibi anlamları olabileceğini tartışabiliriz. Bu bağlamda temel iki tartışma noktasından biri, diyagramın alanlarından herhangi birine yerleştirdiğimiz perspektifler (ve bunların odaklandığı sorunsallar) ile diğer alanlara özgü perspektifler (ve sorunsallar) arasında epsitemolojik bir süreklilik ve tamamlayıcılık olduğunu öne sürmek anlamına geliyor. Fakat hemen diğer temel nokta olarak şu eklenmeli: Farklı alanlara özgü perspektiflerin, kendi alanları dışındaki sorunsallara karşı duyarlı ya da çözümleyici olmaları çok zor. Bu ikinci noktanın önemi, özellikle farklı alanlara özgü perspektifler ve bunların tasvir ettiği "toplum"lar arasındaki niteliksel farklardan kaynaklanıyor.

Bu iki noktayı birlikte özetlersek, diyagramın yer verdiği perspektiflere dair hem bir tür süreklilikle hem de niteliksel farklarla karşı karşıyayız. Bu ikili ilişkinin karakterini anlayabilmek için ilk olarak Deleuze'ün heterojen ve farklılık prensibine dayalı bir organizasyonu dile getiren "seri" kavramından yararlanabiliriz.

> Her bir seri farklı bir anlatı oluşturur: Fakat Leibniz'in [aynı] kent üzerine farklı bakış açılarının olabileceğini öne sürmesi gibi, aynı anlatı üzerine farklı bakış açıları olarak değil; eşzamanlı olarak gelişen, bütünüyle farklı anlatılar olarak... Her bir seri kendisini oluşturup geliştirebilir, ancak kendisi ile içiçe geçen diğer seriler ile farklılığı dahilinde [diğer serilerden farkına dayanarak] yapar bunu (Deleuze 1994: 123-4).

Seri kavramını kendi bağlamımıza uyarlarsak, örneğin *"habitus", "ağ", "habitat"* ve *"socius"* kavramlarının her birini, daha geniş bir çerçevede yeralan ve aralarında ilişkiler olan seriler olarak düşünebiliriz. Her bir kavram "toplum"a dair ayrı bir anlatı geliştiriyor ve diğer kavramlarla farkına dayanarak yapabiliyor bunu. Ya da, bu kavramların unsurları arasındaki heterojen ilişkilere yoğunlaşarak, örneğin "habitus"tan "habitat"a, "farklılaşma"dan "farksızlaşma"ya vs. yönelebilecek seriler düşünülebilir. Bütün bu seriler, epistemolojik olarak birbirleri ile bir dokunma ilişkisi içeren ve "her bir serinin sadece diğerlerinin dönüşlülüğü sayesinde varolduğu" (Deleuze 1994: 69) bir süreklilik ve tamamlayıcılık prensibine göre hareket eden seriler olacaklardır: Her biri, aralarında bir süreklilik de bulundurarak, "toplum"un farklı yönlerini içerecektir.

Başka bir deyişle, "toplum", Luhmann ve Bourdieu'de olduğu gibi istikrarlı ve (yatay ya da hiyerarşik) düzen içeren bir yapı olarak da; aktör-ağı teorisinde olduğu gibi melez ve sadece göreli bir istikrar içeren bir düzen olarak da; Bauman'da olduğu gibi melez bir kaos olarak da; ya da Schmidt'te olduğu gibi saf

bir kaos olarak da ele alınabilir. Ya da bütün bu özellikler benzeş ya da farklı bağlamlarda eşzamanlı olarak varolabilir. Bu nedenle, en başta, bu teorileri birbirlerine "zıt" olarak düşünmemiz gerekiyor.

Richard Rorty, başka bir bağlamda, bir yanda Heidegger ve Foucault öte yanda da Dewey ve Habermas gibi düşünürleri karşılaştırırken şöyle diyor:

> Sadece daha kapsamlı bir felsefenin bize ... [bu yazarlann düşüncelerini] tek bir perspektif içinde anlama olanağını vereceğini düşünürsek, bu iki cins yazarı birbirlerine zıt olarak düşünebiliriz... Felsefenin, ya da herhangi başka bir disiplinin bunu gerçekleştirmesinin hiçbir yolu yok... İki taraf da haklılar, fakat iki tarafı tek dil içinde konuşturabilmek mümkün değil (Rorty 1989: xiv-xv).

Ele aldığımız farklı sosyal teorileri de tek bir dil içinde konuşturabilmenin bir yolu yok gibi görünüyor ve büyük bir ihtimalle, sözünü ettiğim teorisyenlerin çoğu da yanaşmayacaktır buna (örneğin Bourdieu, Bauman'ın sosyal teorisini "ne sosyoloji ne de felsefe" olarak nitelendiriyor! - Bourdieu 1995). Başka bir deyişle, gerek önerdikleri kavramlar, gerek bakış açıları, gerekse de "toplum"u kurgulayış biçimleri niteliksel olarak farklı olan bu teoriler birbirlerine ya da başka tek bir perspektife indirgenemez ve bu nokta, epistemolojiden çok ontoloji bağlamında, yani dünyanın, varlığın karakterini ilgilendiren tartışmalar bağlamında önemli bir nokta. Bunun anlamı, diyagramdaki farklı alanların "toplum"u anlamaya ilişkin farklı olanaklar sundukları, ama bununla birlikte gerçeği de ontolojik olarak farklı biçimlerde örüp gösterdikleri. Bu nedenle, diyagramın alanlarının Bourdieu, Luhmann, Habermas gibi yazarların anlayacağı şekilde, topluma ilişkin farklılaşmış "bölgeler" olarak anlaşılması gerekmiyor. Bu farklı perspektifleri ve dolayısıyla diyagramımızın dört alanını tek bir anlatıda (ya da bir "meta-teorik" perspektifte) birleştirebilmeyi düşünmek, sadece bütün bu perspektiflerin "aynı olguyu" farklı açılardan gördüğünü varsayarsak mümkün. Fakat, Deleuze'ün yukarıdaki alıntıda tartıştığı gibi, bu kavramlar ya da perspektifler aynı zamanda ontolojiyle, alıntıdaki "kent"in ya da "toplum"un ontolojik olarak nasıl tariflendiği ile de ilgili.

Geldiğimiz bu noktada konuyu biraz daha açabilmek için sosyal bilimlerde disiplinlerarası çalışmanın yüzeysel ama yaygın bir yorumuna dayanan, aynı gerçeğin farklı açılardan ele alınabileceğini savunan "pasif perspektivist" bir metodik çoğulculuk anlayışına değinebiliriz. Bu bakışın gerektirdiği şey en başta araştırmacının sahneye girişinden önce "toplum" adında, sosyal bilimcinin dışında bir objenin varlığı. Fakat araştırmacı ve kullandığı perspektifler önsel olarak varolan bir "toplum"u sadece yeniden göstermekle kalmıyor, aktif bir şekilde onu değiştiriyor ve yeniden kuruyor. Böyle bakarsak, saf gerçek diye bir şey yok; sadece, Nietzsche'nin dediği gibi, "perspektifler" var. Ancak bu perspektifler aktif; sadece "ayna" işlevi görmekle kalmıyor, bir şey istiyorlar, baktıkları şeyi, fotoğrafını çektikleri olguları değiştiriyorlar. Gülbenkian Komisyonu,

"sosyal gerçeklik, foroğrafın gerçeği temsil ettiği gibi temsil edilemez" diye yazıyor (s. 86). Burada şu eklenebilir: Zaten fotoğraf da gerçeği "temsil" etmez: Fotoğraf, "bir iktidar/bilgi ilişkisidir... Fotoğraf çekmek, öyle görünüyor ki, bir gerçeklik-oluşturma aracı. Oluşturulan imgeler dünya hakkında ifadeler değil, dünyanın parçaları olarak görünüyor... fotoğraflar, neyin fotoğrafının çekileceğini fotoğrafı çekenin seçtiği, yapılandırdığı ve şekillendirdiği aktif bir anlamlandırma sürecinin ürünleri" (Urry 1990: 138-9). Roland Barthes ile konumuza bağlayalım: "Bilimsel araştırmanın yazılmadığı, rapor edildiği [de] bir uydurma" (alıntılayan: Game 1991: 27). "Aktif perspektivizm", gerçek ile söylem arasında önsel *(apriori)* bir ayrım yapmamaya dayalı. "Toplum", kullanılan teoriye göre, bakış açısına göre radikal bir biçimde değişiyor.

Ancak bu, Michel-Rolph Trouillot'nun gönderme yaptığı, çöken meta-teorilerden sonra heterojenlik ve kaos ile karşı karşıya kalan antropoloğun durumuna düşmeyi gerektirmiyor:

> Neyi hedefleyeceğini bilmiyor. En çok beğendiği [bilimsel] model iflas etmiş durumda, ya da beklenen sonuçları vermiyor. Alan araştırmacısı bu durumda araçlarını yeniden gözden geçiriyor ve fotoğraf makinasını yetersiz buluyor. En önemlisi, görüş alanı da bulanık. Fakat hâlâ kendisinden bir resim bekleniyor alandan döndüğünde. Dışarda yağmur yağıyor, sivrisinekler ısırmaya başlıyorlar. Umutsuzluk içinde, şaşırmış antropolog bir anlık ışık yaratabilmek için notlarını yakıyor, yüzünü ışığa çeviriyor ve kamerayı kavrayarak, kendi resmini çekiyor (Trouillot 1991: 35-6).

Bu bağlamda, "ambivalens ile yaşayabilen bir sosyal teori"nin amacı, yukarıda ironik bir şekilde tarif edilen duruma düşmeden, şüphe içinde bir şeyler söyleyebilmek olmalı kanımca. Böyle bir bakış, "her şey göreceli" ya da "her şey şüpheli" cinsi savlarla yetinemez; çünkü bu savlar zaten mutlak yargıları içeriyor. Böyle bir sosyal teori, "temel" aramaksızın, aynı anda hem sistemliliğe, istikrara odaklanan perspektiflerle hem de kaosa ve heterojenliğe odaklanan perspektiflerle yakınlaşmak zorunda. Ancak bu, gene aynı anda, sistematik teorilere karşı "postmodernist" ya da "dekonstruktivist" bir bakışı ve postmodernizmin toplumsal analizde vurguyu tek yanlı olarak heterojenliğe ve kaosa yapan türlerine (örneğin Baudrillard'ın teorisi gibi) karşı da "post-postmodernist" ya da "post-dekonstruktivist" diyebileceğimiz bir tavır alabilmeyi de içeriyor. Böyle bir çabada kaçınılması gereken en önemli nokta, bu farklı yaklaşımlar arasında bütünleştirici bir sentez, bir "diyalektik" aramak: Böyle bir eğilim, hatta daha dar bir anlamda eklektisizmden kaçan bir "tutarlılık" arayışı bile, bu farklı teorilerin birbirlerinin kıstası haline gelmesine (dolayısıyla bazılarının değersizleşmesine) ya da farklılıklara baskıcı bir çerçevede gem vurulmasına yolaçacaktır. Bu nedenle ambivalens ile yaşayabilen bir sosyal teorinin diyalektik bir sentez arayışından vazgeçip, Bakhtin'e referansla, "diyalojik" bir mantığı harekete geçirmesi gerekiyor. Yani, herhangi bir dekonstruktivist eleştiriye karşı

korunaklı bir sentez aramaktansa, "toplum"a ilişkin farklı gösterimlerin eşzamanlılığını, birlikteliğini ve bunların arasındaki çözümsüz gerilimleri, paradoksları koruyarak, çok-boyutlu perspektiflerle düşünebilmesi gerekiyor (bkz. Bakhtin 1981; Holquist 1990; Shields 1996). Kısaca, yazının başından beri kullanmakta olduğumuz diyagramın alanları arasındaki niteliksel farklar, "pasif perspektivist" bir tavrı ve çelişkilerin bir sentez içinde çözültüsünü öngören türde bir diyalektik anlayışı dışlıyor. Bu noktada, "bölge", "ağ", "akışkanlar" ve "organsız gövde" gibi metaforlardan sonra, topluma dair daha genel ve geleneksel bir imge olarak, "Leibniz'den bu yana kullanılan ve "irili ufaklı adalarla dolu deniz" anlamına gelen "arşipelago" metaforunu kullanabiliriz:

> Eğer zihinsel uzam kent haritasının, bir ülke haritasının ya da genelde modern dünyanın üzerine projekte edilebilseydi, herhalde bir daireden ya da herhangi başka yoğun ve sürekli bir figürden çok bir arşipelago şeklini alırdı. Modern dünyanın her vatandaşı için toplumsal uzam, kocaman bir muğlaklık denizi içine serpiştirilmiş irili ufaklı bilgi adaları şeklindedir: Biçimden yoksun bir çöl içinde anlam ve münasebet ifade eden vahalar (Bauman, 1993: 158).

Bauman gibi Michel Serres de Leibniz'in metaforunu devralıyor; "rasyonel olan... bir gerçeklik adası gibi, nadir bir yükselti... Her zihinsel çaba, hakkında bilgi sahibi olmadığımız şeylerin kıyısına varıyor" (Serres 1977; 271.) Öyleyse, sözünü ettiğimiz türde, ambivalens ile yaşayabilen bir sosyal teorinin hem irili ufaklı bilgi adalarıyla (bunlar Luhmann'ın sistemleri, Bourdieu'nun "alan"ları ya da aktör-ağları olabilir elbette) ilgilenmesi, sistemliliği kavrayabilmesi, hem de bu adacıkların etrafındaki muğlaklık denizine karşı duyarlı olabilmesi gerekiyor. Aynı anda, diyalojik bir mantık içinde ve "toplum"u anlamada çıkış noktası olarak güvenli bir "temel" aramaksızın.

"Eğer insana ilişkin bilginin unsurlarını oluşturmak istiyorsak, güvenle yaslanabileceğimiz ve korkusuzca çıkış noktası olarak kullanabileceğimiz sabit bir noktaya ihtiyacımız olacaktır" diye yazmıştı Leibniz (alıntılayan: Dillon 1996: 13). Bir prensip ya da "sabit bir nokta" anlamında güvenlik anlayışı, metafizik düşüncenin genel özelliği ve modern (ya da klasik) sosyal teorinin söylemi de bu arayışa endeksli. Metafizik, temel arıyor; amacı, bu temelin üzerinde yükselmek, dikey ve hiyerarşik bir düşünsel yapı oluşturmak. Bu yüzden "yüksek", mutluluk, bilinç, statü, erdem, teori gibi bağlamlarda pozitif bir metafor olarak kullanılıyor (Lakoff & Johnson 1980: 15).

Buna karşılık, "toplum"u tartışmada ihtiyaç duyduğumuz diyalojik mantık, "yatay bir akış" olarak işliyor daha çok; güvenlik, temel, ayrıcalıklı bir bakış açısı, ilerleme, sabit bir düzen ve her şeyi görebilen ayrıcalıklı bir perspektif aramaksızın, paradoksları koruyarak. Klasik sosyal teori en çok tutarlı yargılara ulaşmaya çabalamıştı; bugün en çok, Bauman'ın "yargıyı ertelemek" (1991: 192) olarak tanımladığı "yorum"a ihtiyacımız var. Başka bir deyişle, "toplum"u ta-

nımlamak için önereceğim "sonuç" yok. Sonuçları erteleyince de, yanılsamalara dayanan temellerin güveniliğindense, "tekne"nin (muğlaklık denizindeki) maceralı seyri daha çekici görünüyor: "Teknesiz uygarlıklarda rüyalar kurur, casusluk maceranın yerini alır ve polis korsanların görevini üstlenir" (Foucault 1986: 27).

KAYNAKÇA

Albertsen, Niels (1994) "Arts and Architecture: Systems, Fields or Networks in Modernity". *Aarhus School of Architecture*. Danimarka.

Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination. Four Essays my M.M. Bakhtin* (ed: M. Holquist). Austin: University of Texas Press.

Bauman, Zygmunt (1988) "Sociology and Postmodernity". *Sociological Review*. Vol. 36 (4).

Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1990) *Thinking Sociologically*. Cambridge: Blackwell.

Bauman, Zygmunt (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1992) *Intimations of Postmodernity*. Londra: Routledge.

Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmunt (1996) "On Communitarians and Human Freedom". *Theory, Culture & Society*. Vol. 13 (2).

Bohn, Cornelia (1991) *Habitus und Kontext. En kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic J.D. (1992) "The Purpose of Reflexive Sociology". In P. Bourdieu & L. J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1990) *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. California: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons Pratiques. Sur la Théorie de l'Action*. Paris: Editions du Seuil.

Bourdieu, Pierre (1995) "La misère du monde - og sociologiens kalo".

Benedicte Picseli'nin Bourdieu ile söyleşisi. *Social Kritik* (37). Kopenhag.

Callinicos, Alex (1982) *Is There a Future for Marxism?* Londra: The Macmillan Press.

Callon, Michel (1988) "The Sociology of an Actor-network: The Case of the Electric Vehicle". M. Callon & J. Law & A. Rip (ed), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*. Londra: Macmillan.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1994) *What is Philosophy?* Londra: Verso.

Deleuze, Gilles (1991) *Bergsonism*. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles (1994) *Difference & Repetition*, Londra The Athlone Press.

Dencik, Lasse (1996) "Henrykkelsens Helvede". *Information*, 31 Mayıs.

Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*. Londra: Routledge.

Dillon, Michael (1996) *Politics of Security. Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. Londra: Routledge.

Featherstone, Mike & Lash, Scott (1995) "Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction". M. Featherstone & S. Lash & R. Robertson (ed), *Global Modernities*, Londra: Sage.

Foucault, Michel (1988) "Of Other Spaces". *Diacritics*. Vol (18).

Game, Ann (1991) *Undoing the Social. Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.

Gardiner, Michael (1996) "Alterity and Ethics. A Dialogical Perspective". *Theory, Culture & Society*. Vol. 13 (2).

Gulbenkian Komisyonu (1996) *Sosyal Bilimleri Açın*, İstanbul: Metis.

Holquist, Michael (1990). *Dialogism. Bakhtin and his World*. Londra: Routledge.

Jay, Martin (1994) *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*. Berkeley: University of California Press.

Kneer, G. & Nassehi, A. (1993) *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme*. Eine Einführung. München: Wilhelm Fran.

Lakoff, George & Johnson, Mark (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lash, Scott & Urry, John (1987) *The End of Organized Capitalism*. Oxford: Polity.

Lash, Scott & Urry, John (1984) *Economies of Signs and Space*. londra: Sage.

Lash, Scott (1990) *Sociology of Postmodernism*. Londra: Routledge.

Lash, Scott (1994) "Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community". U. Beck & A. Giddens & S. Lash (ed), *Reflexive Modernization*. Londra: Polity Press.

Lash, Scott (1996) "Postmodern Ethics. The Missing Ground". *Theory, Culture & Society*. Vol. 13 (2).

Latour, Bruno (1986) "The Powers of Association". J. Law (ed), *Power, Action and Belief*. Londra: Routledge.

Latour, Bruno (1987) *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Milton Keynes: Open University Press.

Latour, Bruno (1988) *The Pasteurization of France*. Cambridge: harvard University Press.

Latour, Bruno (1992) "Where are the missing masses? A sociology of a few mundane artifacts". W. E. Bijker & J. Law (ed), *Shaping Technology/Building Society*. Cambridge: MIT Press.

Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

Latour, Bruno (1998) *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux* Faitiches. Paris: Collection. Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Levinas, Emmanuel (1985) *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pitsburgh: Duquesne University Press.

Luhmann, Niklas (1987) "The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction". Alexander, Jeffrey vd. (ed), *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Luhmann, Niklas (1994) "The Idea of Unity in a Differentiated Society". XIII. Dünya Sosyoloji Kongresinde ("Contested Boundaries and Shifting Solidarities") sunulan bildiri. Bielefeld.

Michael, Mike (1996) *Constructing Identities*. Londra: Sage.

Mol, Annemarie & Law, John (1994) "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology". *Social Studies of Science*. Vol 24 (4).

Örnstrup, Henrik (1989) *Personligheden og det Sociale. En Introduktion til Georg Simmel*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. [Türkçesi: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*. Çev.: M.Küçük - A.Türken. İstanbul: Ayrıntı]

Schmidt, Lars-Henrik (1993) "Settling the Values". *Center for Cultural Research*. University of Aarhus.

Schön, Donald (1983) *The Reflective Practicioner*. New York: Basic Books.

Serres, Michel (1977) *Hermès IV. La distribution*. Paris.

Shields, Rob (1996b) "Meeting or Mis-meeting? The Dialogical Challenge to Verstehen". Internet web-site, Lancaster University, Department of Sociology.

Simmel, Georg (1971) "The Stranger", D. N. Levine (ed), *On Individuality and Social Forms*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Trouillot, Michel-Rolph (1991) "Anthroplogy and the Savage Slot - The Poetics and Politics of Otherness". R. Fox (ed), *Recapturing Anthropology*. New Mexico: School of American Research Press.

Urry, John (1990) *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Londra: Sage.

Heterogenity, ambivalence and social theory

Classic social theory has sought to define the "social", its object of investigation, as a pure and ordered unity. The article reviews how this "social" has, in contemporary social theories, become more "differentiated", "hybrid" and "ambivalent".

As to the differentation of the social, the focus is on Niklas Luhmann's system theory, which depicts an "horisontally" differentiated society, which consists of autonomous systems and thus which is devoid of a unity; and Pierre Bourdieu's theory of "social space" which consists, again, not of a unity but of "vertically" differentiated "fields". It is discussed that, despite important differences between them, what Luhmann's and Bourdieu's theories share in common is that the differentiated society is still conceived of in terms of purity and order: in both theories, the social consists of purely social relations and these relations constitute a stable order.

By taking point of departure in the concept of hybridization, and initially focusing on Scott Lash and John Urry's theory of "economies of signs and space", it is argued that the "social" can also be viewed in terms of de-differentiation where the "social" is constantly "semiotised" and "spatialized". As a more radical approach to the hybridization of the social, the actor-network theory, put forward by innovation researchers such as Bruno Latour and Michel Callon, is reviewed. According to this theory, one can never find purely "social" relations, that is, the social is always already asscociated with the non-social. This pespective radically incorporates hybridity into the heart of the social.

But the "social" which the actor-network theory and the theory of economies of signs and space mention is still ordered, even though this order is now perceived as a hybrid order which is only relatively stable, that is, open to de-stabilization processes.

Zygmunt Bauman's social theory deals with ambivalence as a central issue regarding the "social". If society is according to the actor-network theory what is held together by hybrids, in Bauman's understanding it is what is held together by morality. Morality is, as Levinas understands it, radically ambivalent, that is, contrary to what classic social theory has assumed, without fundaments. By

looking at the "social" from the point of view of the moral actor (and the stranger), Bauman asserts that all social order is not only hybrid but also contingent and ambivalent.

After dwelling on visions of society as "pure order", "hybrid order" and "chaotic hybridity", the article lastly draws attention to conceptualization of the social as "pure chaos". Here the focus is on what Georg Simmel has called "pure sociality" and on what Lars-Henrik Schmidt conceptualizes as "socius". Both can be seen as a silent, taken for granted "we" before the intrusion of the stranger who introduces hybridity into "pure sociality".

By way of conclusion, it is argued that, instead of seeking a meta-theoretical framework with the ambition of uniting these perspectives in a single language, one can use these different perspectives on the "social" in a "dialogical" way in Bakhtinian sense. It is held that a perspectivist approach is necessary for the social theory to be able to live with ambivalence. But since the mentioned social theoretical perspectives not only see different aspects of the same "society" from different angles, but also "construct" different -so to say- "societies", what we need is an active perspectivism which can simultaneously focus on continuities and discontinuities between these perspectives. In this context, it is argued that Deleuze's concept "series" can serve as a tool to conceptualize the "continuum" between these different perspectives while it is necessary to pay attention to the qualitative differences between them.

Aile, evlilik, nikâh: Farklılaşan kavramlar

*Belkıs Kümbetoğlu**

Değişik boyutları ile günümüzün gündemini oluşturan aile, evlilik, nikâh kavramları ülkemizde şu anlardaki popülaritesini kazanmadan önce de 1980'lerden bu yana gelişmiş ülkelerin de gündeminde çeşitlenen pratikleri ve ilgili sosyal politikalar dolayısıyla yeralmaktaydı. Bu kavramların değişen içerikleri özellikle temel insan hakları ve sosyal prensipler temelinde ele alınarak tartışılmaktadır. Bu tartışmalar, 1994'ün Birleşmiş Milletlerce uluslararası aile yılı olarak ilan edilişi ve bu alanda kabul edilen ilkelerden[1] önce de geleneksel biçimlerin dışında yeni biçimlerin ve beraberlerinde getirdikleri sorunların çözümüne ilişkin önerilerle yaygınlık kazanmıştı. Çok genç yaşta anneliğin yaygınlaşması ve yalnız annelerin artışı, gelişmiş ülkelerin çoğunda "aile kurumu red mi ediliyor?" "Aile, yeni bir biçim mi alıyor?" sorularının daha sıkça zihinlerde yer etmesine neden olmuştur. Aile, evlilik, nikâh kavramlarının içeriklerinin yeni oluşumlara göre yeniden tartışılmaya açılışı 80'li yılların sonundan itibaren yoğunluk kazanmıştır. Bu sorgulamalar aileye ilişkin yeni sosyal gerçekliklerin, yeni sosyal tutum ve davranışların, yeni değerlerin ve çocuk haklarının ışığında olduğu kadar, feminist eleştirilerin kadın ve aile ilişkisine getirdikleri yeni açılımlarla da farklı ve zenginleşen boyutlar kazanmıştır.

Bir genelleme yapılabilirse aile, evlilik, nikâh konuları aynı dönemde, yani 80'li yıllarda az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde, kalkınma çabalarında eşitsizliklerin azaltılması stratejileri ile daha çok evlilik yaşının yükseltilmesi, aile planlaması çalışmalarının yaygınlaştırılması düzeyinde ele alınmıştır (Unicef, 1991). Kadınların yaşamlarını dönüştürmede eğitimden sonra ikinci büyük güç olarak gösterilen aile planlaması (Unicef, 1994: 31) ile amaç daha geç yaşta ço-

(*) Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Bu konuda bkz. UN, 1994 1992.

cuk yapılması, doğurganlığın azalması ile kadının daha yüksek ekonomik verimlilik gösterebilmesi ve sosyal konumu açısından daha ileri hedeflere ulaşabilmesidir.

1990'lı yıllarda gelişmiş ülkelerde aile ve evlilik kurumu geride bıraktığı on yıl düşünüldüğünde çeşitli sorunlarla gündemdedir. Artık sadece yalnız anneler ve çocuk anneler[2] değil, bunların yanısıra, aynı cinsin yasal evlilikleri, nikâhsız birliktelikler, evliliğin ilişkileri başlatan değil sonlandıran bir kurum olarak değerlendirilmesi gibi değişik boyutlar tartışılmaktadır. Batılı kitap, dergi ve yazılı kaynaklar yeni aile modellerini sayısal olarak okuyucularına sunarak adeta ne ölçüde toplumsal kabul gördüğünün de açıklamasını yapmaktadırlar. % 30'lara ulaşan "değişik aile biçimleri" oranlarına dikkat çekilmektedir. UNICEF 1994 raporunda "çocukların % 20'si tek ebeveynle büyüyor" başlığı altında aşağıdaki açıklamayı vermektedir.

> "Sanayileşmiş ülkelerden bazılarında, bütün çocukların dörtte biri ana ile babadan yalnızca birinin mevcut olduğu ailelerde büyümektedir. Almanya ile İtalya bu konumdaki çocukların oranının 1990'larda % 10'un altında olduğunu bildirirken, sanayileşmiş ülkeler ortalaması % 20 civanndadır" (UNICEF, 1994; 44).

Evlilikler çeşitli kültürlerde belirli kurallarla belirlenen ya toplumsal olarak onaylanan ya da onaylanmayan biçimlerde oluşagelmektedir.[3] Günümüzde pek çok kişi 1950'li yılların "kutsal aile" kültürel idealine pek de uymayan tarzda birliktelikleri sürdürmektedir. Uzun yıllar hakim aile biçiminde erkeğin ekmeği kazanan, kadının ev kadınlığı rolü belirleyici idi. 1950'lerin bu ideal aile biçimine uyan aileler, bugün farklı biçimlere dönüşmektedir; örneğin, Amerikan ailelerinde bu ideal biçim, yalnız % 13 gibi bir oranla temsil edilmektedir (Scolnick ve Scolnick, 1989).

Bazı araştırmalar bugün gelişmiş ülkelerde bir "psikolojik devrim" yaşanmakta olduğunu ve bu ülkelerde insanların giderek artan oranda kendilerine, iç yapılarına dönmekte olduğunu, başarıyı "anlam" / "kendilik kavramı" veya

---

2 Çok genç yaşta annelik dünyada yaygınlık gösteren bir sorun haline gelmiştir. Dünya genelinde, 1 milyar genç kızın her sene 15 milyonu hamile kalmaktadır. Asya, Latin Amerika ve Afrika'da genç annelerin çoğu evli iken, diğer bölgelerdeki, örneğin, Karaipler, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki genç anneler arasında evli olmayanların oranı yüksektir. (O'Connel, 1994; 24).

3 Evlenilecek kişilerin nasıl seçileceği, kimin uygun aday olduğu, hangi sınırlamaların şahsi seçimlerde etkili olduğu, kiminle evlenilemeyeceğine ilişkin kurallar evlilik kurallarını oluşturur. Dış evlilik ya da exogami, üyelerinin kuvvetle birarada olduğu sosyal integrasyonunun kuvvetli olduğu kültürlerde olduğu kültürlerde yaygındır. Dış evlilik farklı kültürler veya gruplar arasında etkileşimi sağlar. Evlilikleri yöneten kurallar iki genel kategoride toplamak mümkündür: a) Evliliğin olamayacağı durumlar örneğin, ensest ve exogaminin kuralları; bir toplumda belirli bireyler arasındaki cinsel ilişkinin yasaklanması veya hangi gruplarla evlenilemeyeceğini açıklayan kurallann varlığı, b) Olumlu kurallar olarak adlandırılan ve tercih edilen evliliklerle, endogamiyi kapsayan, örneğin, akrabalık bağlarını yeniden oluşturan akraba evlilikleri ve soy içinde evlilikler, kast içi evlilikler gibi belirli ilkelerin varlığı. C. Kirkpatrick, 1989; 55-57.

"dostluk" / "ilişkiler" bağlamında değerlendirmekte olduklarını ve geleneksel rollerin yerine getirilmesinin temelden değişmesi ile "geleneksel aile"den uzaklaşmakta olduklarını göstermektedir.

Tüm bu değişimlere bakarak ailenin çözülen, dağılan bir kurum olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin Türkiye'de evlenme çağındaki kişilerin büyük çoğunluğu evlenmekte, çocuk sahibi olmakta ve aile bağlarının, tatmin ve anlamlandırmanın temelini oluşturduğunu düşünmektedirler. Fakat bireylerin aileye, evliliğe, nikâha verdikleri önem yavaş da olsa değişmektedir. Bireylerin kendi potansiyellerini rahatça gerçekleştirebilecekleri, daha az sorumluluk ve görevle yüklü oldukları birlikteliklerin tercihi giderek çoğalmaktadır.

Ailenin altın çağlarını yaşadığı 1950'lerdeki aile kurumunun çağrıştırdığı aile mutluluğu, sıcak aile atmosferi, düzenli yaşamı 1960 ve 1970'lerde yaşanan "sosyal sarsıntı"larla değişmiş, aile rolleri (Scolnick ve Scolnick, 1989: 5) beklentiler ve davranışlardaki değişimlerle adeta başka bir noktaya gelmiştir. İnsanların "nüfus artışı konusunda davranış ve tutumları değişmeye başlamıştır. Evliliğe, cinselliğe, ebeveynliğe ve aile hayatına yönelik bakışlar yaygın değişim örüntüleri olmaksızın da değişim göstermeye başlamıştır.

Modern aile yapısal farklılaşmalar ve uzmanlaşmalar geçirmektedir. Aile üyeleri rollerindeki değişim ve farklılaşmalar, artık bir sapma veya sosyal düzensizlik ya da sosyal sistemin entegrasyonunu bozan unsurlar olarak değerlendirilmemektedir (Hareven, 1989; Leslie, 1976). Aile üyelerinin çoğunluğu artık hem kamusal, hem özel alanlarında deneyimler kazanmakta, evin dışındaki dünya, artık soğuk, çirkin tehdit edici olarak görülmemektedir. Ev içi, idealleştirilmiş "sevgi" ve âhengin hâkim olduğu "sıcak yuva" özelliğinin yanısıra bazen de çocuk suçluluğunun oluştuğu, çeşitli ruhsal rahatsızlıkları besleyen şiddet duygusunun öğrenildiği ortamlar olarak (Hareven, 1989; 54 ve O'Connell, 1984; 79) araştırmalara konu olmaktadır.

Modernleşmeyle birlikte gelişen toplumlarda farklı sosyal sınıf ve etnik grupları farklı etkileyen değişimler ortaya çıkmaktadır. Örneğin, yoksul ve çalışan sınıf aileleri ayakta kalma, varlıklarını devam ettirme mücadelesinde düzenli ve yeterli gelir, yeterli barınma koşullarını karşılamaya çalışmakta, bunun için farklı stratejiler geliştirmektedirler. Bu mücadelede değerler daha çok aileye (bireye değil), akraba ve dostluk ilişkileri ağına dayalı olmaktadır. Orta ve orta -üst sınıf aileler temel geçim mücadelesi problemi ile böylesine karşı karşıya olmadığından kendilerini daha çok modernleşmeyle gelen sosyal ve psikolojik çıkmazlarla çevrelenmiş hissetmektedirler. Bu ailelerde daha çok yoğun duygusallıklarla içe dönüşler ve görece yalıtılmış bir aile hayatı sürmektedir.

Modernleşme ekonomik ve politik değişmelerin yanısıra sosyal değişimi, davranış ve tutum değişikliklerini de getirmiştir. Kralların kutsal yönetim haklarının hakim olduğu dönemlerdeki ideal aile içi ilişkilerin hiyerarşi ve otoriteye dayandığı, kadın ve çocukların ailenin erkek üyelerine tartışmasız boyun eğdiği yapı,

demokrasi ve birey haklarının gündeme gelmesi ile aile içi ilişkilere görece demokratik bir yapı getirmiş, çalışma, evlenme, yetenekleri geliştirme vb. konularda bir ölçüde de olsa özgürlük sağlayıcı olmuş, karı, koca ve çocuklar arasındaki ilişkilerde önceki dönemlerle kıyaslandığında daha eşitlikçi bir yaklaşımın da gündeme gelmesine neden olmuştur. Modern toplumsal yaşamda birçok rolü birden üstlenen aile üyesi kendisini rolleri dönüşebilen bir oyuncu gibi görmektedir.

Modern ailede özgürlük ve bireycilik aileye kırılgan ve kalıcı olmayış özelliklerini de getirmiştir. Bu şartlarda aile hayatının dayandığı ideal temel iki bireyin karşılıklı duyguları olduğundan çiftler arasındaki ilişki sadece en yakın sosyal ilişki olmakla kalmayıp, aynı zamanda en az kalıcı olabilen bir ilişki haline de gelebildiğinden bu temel kolayca sarsılabilmektedir.

Geleneksel toplumlarda evliliklerdeki gerginlikler, akrabalar ve yakın çevre (cemaat) baskıları ile giderilebiliyor, aynı zamanda evlilikte mutluluk ve romantizm gibi duyguların olmazsa olmaz özelliği en az beklenilen yanı olabiliyordu.

Geleneksel beklentiler ailenin üyelerinden kadını sadece devamlı olarak hamile, çocuk bakım ve evle ilgili işleri üstlenen konumda görürken, kadın rollerine ilişkin yeni beklentiler, var olan sosyal gerçeklikteki kültürel değer ve tutumları tartışılır kılmıştır. Günümüzde birçok toplumda evli çiftlerin evlilik yıllarının sadece % 18'ini çocuk yetiştirmeyle geçirdikleri, oysa bir yüzyıl önce evlilik yıllarının % 54'ünü çocuk yetiştirmeye ayırdıkları görülmüştür. Sonuç olarak evlilikler giderek daha fazla ebeveynler arası bir birlik ve kişiler arası artan şahsi ilişkiler anlamına gelmektedir (Scolnick ve Scolnick, 1989).

Aile tarihine ilişkin bilgiler ailenin çağdaş sorunlarına çözüm arayışlarında geçmiş örneklerin yetersiz kaldığını, bununla birlikte, ailenin her zaman kendi iç problemleri olduğunu ve her zaman da dış şartlarla mücadele ettiğini göstermektedir (Poster, 1989). Modernliğin yararlarından faydalanan aile üyeleri buna karşılık bazı bedelleri ödemek zorunda kalmışlardır. Modern dünyada aile, kendisini çevreleyen topluluklar ayrı izole, uzak akrabaları ile bağlarını kopartmış, yakın akrabaları ile olan ilişkileri de temelden değişmiş bir konumdadır. Ailenin kendisini çevreleyen geniş sosyal çerçeve ile karşılıklı ilişkisini etkileyen faktörler aynı zamanda aile üyelerinin arasındaki karşılıklı ilişkiyi de etkilemektedir.

Aile, evlilik, nikâh ve toplumsal cinsiyet rolleri

Her kültür, kadın ve erkek üyeleri arasındaki etkileşim ve ilişkiler bütününü düzenleyen aile ve evliliğe, evrensel varoluşu yanında farklı biçim ve fonksiyon yüklemiştir. Romantik aşk kavramı, evlilik sembolleri (yüzük, törenler, balayı gibi) farklı zamanlardan ve farklı kültürden bize miras kalmıştır. Göçebe kabilelerden, İbraniler'e, 13. yüzyıldan, Rönesans dönemi toplumlarına kadar aile hayatı çeşitlilikler göstermiştir. Örneğin evliliğin bir sorumluluk olarak görüldüğü, katı patriarkal yapısı ile İbrani ailesinin yanında, Roma uygarlığında güçlü pat-

riarkal kontrole dayalı evlilikler, savaşların Roma kültürüne taşıdığı zenginlikle, önceleri sosyal yaşamın gereği bir sorumluluk olarak düşünülürken evlilik, daha sonra toplumun hedonistik atmosferi içinde bir kişisel kazanım aracı gibi değerlendirilmiş, zamanla evlilik oranları düşmüş, kapatma ve metres ilişkileri artış göstermiş, boşanmalar yaygınlaşmıştır (Leslie, 1976). Hıristiyanlığın yayılmasının ilk evresinde kilise Roma kültüründeki kural koyucu, kontrol edici etkisi ile aileyi ve aile değerlerini kutsallaştırmış ve sadece karı ve koca arasında cinsel ilişkinin meşru olmasını güçlendirmiştir.

Günümüz kültürlerinde evliliğe ilişkin bazı evrensel özelliklerden söz etmek, aile, evlilik, nikâh kavramlarının içerik ve fonksiyon olarak geçirdiği değişim ve dönüşümü anlamak açısından yararlı olabilecektir.

Öncelikle evliliği, kadın ve erkek arasında oluşturulan sosyal (kültürel) olarak onaylanmış cinsel, duygusal, ekonomik birlik biçiminde tanımlamak (Howard, 1993; 180) ilk bakışta oldukça geniş kapsamlı bir ifade gibi gözükse de, günümüzde bu kavramın kapsamını genişletmek ve aynı cinsiyetten kişilerin evliliklerini veya birlikteliklerini de kapsar niteliğe dönüştürmek gerekmektedir. Avrupa Birliği ülkeleri insanlarının yaşam biçimlerini değiştirmeye başladıkları, geleneksel aile modelleri dışında birliktelikleri seçtikleri veya yalnızlığa yöneldikleri ve tek kişiden oluşan yeni bir aile biçimi içinde yaşadıkları giderek daha sık araştırmalarla ortaya konulmaktadır (*Milliyet*, 20.11.1994). Artık bu tercihler nadir görülen olgular olmaktan çıkmaktadır.

Evliliğin geleneksel tanımı ve üyelerinin sorunlarına verdiği çözümler tartışılan konuların başında gelmektedir. Evliliğin çocuk büyütme, cinsel rekabeti azaltma, bireysel yetenek ve kaynakların farklı gruplarla değişimini sağlama, bireyleri koruma, iş bölümünün cinsiyete dayalı yapısını devam ettirme, cinsiyet rollerini yeniden üretme gibi fonksiyonlarının her biri için çeşitli boyutları olan tartışmalarla karşılaşılmaktadır. Örneğin, ailenin kaynaklarının çocuklar arasında paylaşımı cinsiyet temellidir; farklı beslenme, farklı bakım sonucu kız çocukların, erkek çocuklara kıyasla daha az gıda aldıklarının, dünya ölçüsünde erkek çocukların daha fazla aşılandığının, 1-4 yaş arası kız çocuk ölüm oranlarının aynı yaş grubundaki erkek çocuklardan daha yüksek olduğunun ve 1991'de 6-11 yaş arası 125 milyon okula kaydedilmeyen çocuğun 2/3'nün kız çocuk olduğunun araştırmalarla ortaya konması (O'Connell, 1994; 78) ailenin çocuk yetiştirme fonksiyonun sorgulanmasını getirmiştir. Aile cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesinde ve aile içi işbölümünde eşitsizliklerin yeniden üretildiği bir kurum olarak da sorgulanmaktadır.

Antropoloji literatüründe aile evlilik bağı temelinde eşlerin bir araya gelmesi ile oluşan birliktir. Böylece evlilik birliği, bir hane çatısı altında birlikte yaşayan insanlardan farklı bir birliktir. Çekirdek aileden tek eşli, evli çift ve çocuklarından meydana gelen birlik, geniş aileden de birden çok çekirdek ailenin veya evlilik bağı ile oluşan akrabaların birliği anlaşılmaktadır. Uzun yıllar çekirdek aile birli-

ğinin en temel evrensel form olduğu kabul edilmiş, ancak 1960'lı yılların sonunda insan topluluklarının en temel biriminin çekirdek aile olmayıp anne-çocuk birlikteliği olduğu iddiaları öne sürülmüştür (Cheater, 1989; 170). Oldukça geniş bir çeşitlilik içinde yayılmış aile tiplerinin birçoğunun "aile" olarak adlandırılamayacağına, üyelerinin aralarında evlilikle oluşmuş bir bağın olmadığına işaret edilmektedir. Ayrıca farklı aile tiplerinin zaman içinde bir diğerine dönüşebilmesi, aile yapılarının statik olmayışı, örneğin, kentli çekirdek aile yapısı içinde bir birlikteliğin bir süre sonra geniş aile yapısı gösterebilmesi ya da köylü geniş aile yapısının üyelerinin kente göç etmesi ile çekirdek aile yapısının oluşabilmesi de ailenin gelişme döngüsünün farklı aşamalarını göstermektedir.

Ailenin tanımında temel faktörlerden biri mal ve mülkiyetle olan ilişkilerdir. Malların ve mülkiyetin kontrolü, birçok farklı alandaki kontrolü de beraberinde getirmektedir: Ailenin sahip olduğu kaynaklar, ürünler, toprak, ev, politik otorite, sosyal statüler, hizmetler ve bilgi akışı gibi. Bu kontrolün maddi boyutlarının yanısıra manevi boyutları da önemlidir. "Namus", "ayıp" gibi kavramlar aile içi ilişkilerde özellikle kadın için toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesi anlamını taşımakla birlikte aile onurunun korunması açısından da önem kazanmaktadır (Cheater, 1989; 173). Aile onurunu savunmak ailenin erkek üyesinin sorumluluğundadır; ama kadının ve çocukların aile üyesine bağlı geçimleri de bu onurun "namus" ve "ayıp" kavramları temelinde korunmasına bağlıdır (Gilmore, 1990; 49).

Antropolojik çalışmalar yüzyıl başından bu yana sömürge devletlerin ortadan kalkışı, kentleşmenin yaygınlaşması, Batılı ekonomik düzenlerin ve eğitim sistemlerinin dünyanın her yanında yaygınlaşması ile aile yapısındaki değişimlerin önemine dikkat çekmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalar ise aile/hane biçimlerinin tanımlarını genişletmeye yönelmekte; özellikle çağımızdaki sosyo-ekonomik farklılaşmanın, devletin değişen rolünün, yeni ideolojiler ve bakış açılarının, cinsiyet rolleri ilişkisinin yeniden analizinin ve bütün bu yeni etkilenimlerin aile, evlilik, cinsel ilişki biçimlerinde yarattığı değişimlerin önemi üzerinde durmaktadırlar (Moore, 1988; 116-126).

Değişimin çizgisi her zaman yeni biçimlerin ortaya çıkması şeklinde olmamaktadır. Dünyanın birçok farklı bölgesinde "modernleşme" süreci ile birlikte gözlenen bir olgu da boşanma oranlarındaki artıştır. Bu kapitalizmin gelişme dönemi olan 18. ve 19. yüzyıllarda karısına ve çocuklarına bakmak durumunda olan ücretli fabrika işçisinin ücretinin "aile ücreti" *(family wage)* şeklinde belirlenmesinde ailenin önemini ortaya çıkaran ve "aile ideolojisinin", ailenin "istenen", "doğal" bir kurum olarak kabul görmesine uzanan sürecin de (Moore, 1988; 118) bir sonucudur. Günümüz ailesi dünyanın pek çok yerinde kadınların ve çoğu zaman çocukların da çalıştığı zorlu ekonomik koşullara rağmen ayakta kalma mücadelesi veren bir kurumdur. Kadın emeğinin gerek ülke ekonomisine gerekse hane gelirine katkısı birçok çalışmada gösterilmiştir (Dwyer ve Bruce, 1988; Pahl, 1988; White, 1994; Kümbetoğlu, 1992).

Bu "doğal" ve "istenir" kurumun farklı kültür ve farklı zamanlarda aynı beklentilere cevap verdiğini söylemek güçtür. "Aile"yi tanımlamada temel alınan bazı fonksiyonlar; tüketici ve üretici bir birim olması, cinsel ilişkileri düzenleyici olması, meşru çocukların yetiştirilmesi ve onların sosyalizasyonu, günümüzde evliliğe dayalı aile birimlerinden başka organizasyonlarca da karşılanmaktadır (Cheater, 1989; 171). Aile değerlerinin, evlilikle oluşan sosyal bağ ve ilişkilerin, kadın ve erkeğin aile içi rollerinin anlamı her kültürde, her sosyal grupta ve cinsiyete bağlı olarak değişmektedir. Yeni bakış açılarının ışığında kadınların aile içindeki konumu yeniden ele alınmaktadır. Aile ve evliliğin sağladığı fırsatlar kadar yarattığı sorunları sorgulayan yaklaşımlar ailenin her üyesi için aynı tatmin, beklenti ve yarar sunup, sunmadığını tartışmaktadır. Örneğin, "çekirdek" ailenin akrabalık bağları, "geniş" aile ile karşılaştırıldığında daralan, sınırlı boyutlarıyla modern kentlerin günlük iş temposunda bir yarar gibi görülebilirken, ev dışı ve ev içi çalışmayı dengelemeye çalışan kadınlar geniş ailenin sağladığı bazı avantajlardan, örneğin çocukların, yaşlı ebeveynlerce bakımından yoksun kalabilmektedir. Geleneksel yapısını koruyan kültürlerde geniş aile yapısının da ailenin kadın üyeleri için artan iş yükü anlamına gelebildiği, bakımı gereken hasta ve yaşlılardan sorumlu olanın kadınlar olduğu bilinmektedir.

Hakim aile biçiminin "çekirdek" aile olduğu gelişmiş, modern kentlerde evliliğin oluşturduğu sosyal bağlar azalırken, kentler dışında, geniş ailenin kimi zaman ekonomik kimi zaman politik birleşmelere imkân sağlayan yapısı içinde bu bağlar daha da güçlenmektedir (Lewis, 1987; 237). Modern kentlerin ikili yapısı ve sadece merkez ve varoşlar olarak değil, yerli nüfus grupları ve göçmenlerin oluşturduğu imkânlar olarak da bakıldığında göçmenler açısından aile bağlarının, ister çekirdek ailenin sınırlı, ister geniş ailenin çok boyutlu ilişkileri temelinde olsun, farklılaşan anlamlara ve fonksiyonlara sahip olduğu görülmektedir. Ailenin ekonomik veya politik birleşme, çeşitli biçimlerde destek olma, yardım etme fonksiyonlarının özellikle büyük göçmen gruplarını barındıran ülkelerde önemi artmaktadır. Göç ettikleri veya etmek zorunda kaldıkları yeni ülkelerde göçmenler başarılı iş ortaklıklarını evliliklerinden, ailelerinden gelen desteklerin varlığı ile gerçekleştirmektedirler. Zorunlu göçte, sürgünde bireyi ayakta tutan, aile ve evlilikle oluşan sosyal bağları olmaktadır. Örneğin, Filistinli mültecilerin, İsrail'in kuruluşu ve parçalanan aile yapılarını çeşitli yollarla muhafaza etmeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Dağılmış Filistinli ailelerin birbirleri hakkında haber ve bilgiyi özel radyo kanalları sayesinde elde etmeye çalıştıkları, bu şekilde ailelerini, akrabalarını, "köklerini" kaybetmeksizin mücadeleye devam ettikleri bilinmektedir (Barakat, 1995; 37). Benzer örnekleri Türkiye'deki mülteci, göçmen grupları içinde de izlemek mümkündür. Bulgaristan'dan göç etmek zorunda bırakılan Bulgaristan Türkleri ve Bosnalı mültecilerin en fazla önem verdikleri konuların başında, geride bıraktıkları aile üyeleri ile iletişimi sağlamak gelmektedir. Yakın geçmişte gazetelere de yansıyan, Bulgaristan'dan

gizli çocuk göçleri ve parçalanan ailelerin birleşmesine yönelik göçler devam etmiş,[4] Bosnalılar savaşın sürdüğü yıllarda ellerindeki tüm imkânlarla aile üyeleri ile haberleşme çabalarını sürdürmüşlerdir.

Evlilik ve Türkiye'den sayısal veriler

Uzun yıllar yasal ve kültürel olarak onaylandığı üzere "Koca'nın aile birliğinin reisi" olduğu Türkiye'de (Medeni Kanun Madde 152) evlilik birliği sayısal verilere bakıldığında son yıllara kadar oldukça güçlü gözükmektedir. Aile, evlilik ve hane yapısına ilişkin araştırmaların ve istatistiklerin (HÜ. NEE, 1989; Arıkan, 1992; Demirci ve diğerleri, 1995; D.İ.E., 1996, 1997) verileri bu eğilimi kanıtlar niteliktedir. Yaş gruplarına göre nüfusun evlilik oranlarına bakıldığında 15-19 yaşları arasında kadınların % 15.2'si, erkeklerin % 4'ü, 20-24 yaşları arasında erkeklerin % 34.4, kadınların % 63.1'i, 25-29 yaşları arasında erkeklerin % 78'i, kadınların % 88.2'si evli iken, 30-34 yaşlarından sonra bu oranlar iki cins için % 97-98'lere ulaşmaktadır (Demirci ve diğerleri, 1995: 12). Ancak, 1990'lı yıllardan bu yana kaba evlenme hızında[5] bir azalış gözlenmiştir. 1990'da % 8.2 olan kaba evlenme hızı geçici 1994 verilerine göre % 7.6'ya, 1995'te 7.5'e düşmüştür (Bkz. Tablo 1) (D.İ.E, 1996, s.7). Fakat buna karşılık boşanma hızı[6] yüksek değildir. Aile Araştırma Kurumu'nun bir araştırmasında (Ankara, 1996) eşlerin % 81'i arasında anlaşmazlık olmasına rağmen % 89'u eşinden ayrılmayı, % 85'i de boşanmayı hiçbir zaman düşünmemektedir. Anlaşmazlıkların % 46'sı maddi sıkıntı nedeni ile, daha sonra sırası ile çocuk bakımı ve yetiştirilmesi, akrabalarla ilişkiler, ev işlerinin aksaması, kıskançlık, dayak, hastalık, cinsel konular, kumar ve kısırlık nedeni ile oluşmaktadır.

Tablo 1. Bölgelere göre kaba evlenme oranı; 1995

Bölge	Evlenme sayısı	Evlenme oranı (0/00)
Marmara	111.444	7.21
Ege	66.536	7.95
Akdeniz	58.170	7.07
İç Anadolu	85.526	8.13
Karadeniz	73.601	9.54
Doğu Anadolu	34.634	6.40
Güney Doğu Anadolu	33.194	5.58
Toplam	**463105**	**7.51**

Kaynak: Evlenme İstatistikleri, 1995, D.İ.E. Ankara. Şubat 1997, s.6.

4 İçişleri Bakanlığı bir genelge yayınlayarak 1993 sonrası Türkiye'ye göç eden 400.000 soydaşın sınırdışı edilmesine çalışmaktadır. *Hürriyet*, 24.2.1997, s.5.

5 Kaba evlenme hızı, evlenme sayısının yıl ortası nüfusa bölünümü ile elde edilmektedir.

6 Boşanma sayısının yıl ortası nüfusa bölümü kaba boşanma hızını vermektedir.

Türkiye genelinde bakıldığında boşanma nedenleri arasında anlaşmazlığın (geçimsizlik) ilk sıralarda yeraldığı görülmektedir. Geçimsizlik nedeni ile boşanmaların oranı 1990 yılında % 91.1 iken, 1994 yılında % 93.1'e çıkmıştır. Boşanmaların daha çok evliliğin ilk yıllarında (ilk 5 yılda) ortaya çıktığı görülmektedir (Bkz. Tablo 2).

Tablo 2. Boşanma göstergeleri (%)

	1990	1994
Kaba boşanma hızı	0.5	0.5
Dava açan kadın oranı	56.2	59.9
Boşanma nedeni	100.0	100.0
Geçimsizlik	91.1	93.1
Terk	3.9	2.6
Zina	1.3	0.8
Cana kast/pek fena muamele	0.2	0.3
Diğer	3.6	3.2
Evliliğin süresine göre boşanma	100.0	100.0
Bir yıldan az	2.6	2.8
1-5	44.8	44.5
6-10	22.9	21.2
11+	29.7	31.5
Çocuk sayısına göre boşanma	100.0	100.0
Yok	43.6	45.4
1	22.8	24.6
2	17.5	17.3
3+	16.1	12.7

Kaynak: 1990'lı Yıllarda Türkiye'de Kadın, D.İ.E.. 1996, s.7.

Evlilik ve boşanma ile ilgili sayısal veriler son üç onyıla göre incelendiğinde bazı eğilimleri izleyebilmek mümkün olmaktadır. 1970 yılında 12 ve daha yukarı yaştaki evli kadınların oranı % 63.1, evli erkeklerin oranı % 59.3'tür. 1980 yılında bu oran kadınlar için % 62.9, erkekler için % 59.1 olmuştur. 1990 yılında ise evli kadınlarının oranı % 61.9'a düşerken, evli erkeklerin oranı % 59.1 ile aynı kalmıştır (DİE, 1990: 39; DİE, 1996: 7). Oranlar, az da olsa bir azalma eğilimine işaret etmektedirler. Bu eğilim, 1994 yılı geçici verileri ile karşılaştırıldığında daha kesin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. 1990'da % 8.2 olan kaba evlenme hızı 1994'te % 7.6'ya düşmektedir (DİE, 1996: 7).

Boşanmaların on yıllık dönemde gösterdiği artış evliliklere oranla daha düşüktür. 1975'te 12.926 olan boşanma sayısı, 1985'te 18.571'e, 1990'da 25.712'ye, 1995'te 28.875'e çıkmıştır (DİE, 1990: 40; DİE, 1996: 3- DİE, 1997: 10). 1990 yılı için 12 ve daha yukarı yaştaki nüfus için boşanmış kadınların oranı % 008, boşanmış erkeklerin oranı % 006'dır (DİE, 1994: 7). Genel olarak evlilik sayılarına göre boşanma sayısı düşüktür (Bkz. Tablo 3).

Tablo 3. Bölgelere göre kaba boşanma oranı; 1995

Bölge	Boşanma sayısı	Boşanma oranı (0/00)
Marmara	8.624	0.56
Ege	6.036	0.72
Akdeniz	3.574	0.43
İç Anadolu	5.734	0.55
Karadeniz	3.170	0.41
Doğu Anadolu	834	0.15
Güney Doğu Anadolu	903	0.15
Toplam	**28875**	**0.47**

Kaynak: Boşanma İstatistikleri, 1995. D.İ.E. Ankara. Şubat 1997, s.10

Boşanma oranlarının genel nüfus içindeki payı % 001'dir. Batılı ülkelerle kıyaslandığında çok az sayıda kalan boşanmalar Ortadoğu ve komşu ülkelerden de düşük kalmaktadır (Bkz. Tablo - 4) (D.İ.E, 1997)

Tablo 4. Seçilmiş ülkelerde yıllara göre kaba boşanma oranı

Ülke	Yıl	Boşanma Oranı
ABD	1993	4.60
Almanya	1992	1.37
İngiltere	1992	2.06
Rusya Federasyonu	1992	1.67
Japonya	1992	1.44
Fransa	1991	1.89
İsrail	1992	1.28
Yunanistan	1993	0.69
Mısır	1992	1.42
Suriye	1992	0.70
Bulgaristan	1990	1.26
Türkiye	1995	0.47

Kaynak: Boşanma İstatistikleri, 1995. D.İ.E. Ankara. Şubat 1997, s.9.

Boşanma oranlarının düşüklüğü ailenin "ideal biçim" olduğunu düşündürmeli midir? Ailenin ideal biçim olduğunu, ailenin kadın ve erkek üyeleri açısından söyleyebilmek mümkün müdür? Aile içindeki iletişimsizlikler, toplumsal cinsiyet rollerinin değişime yönelişi, doğum kontrolü, çalışmanın değişen anlamı ve farklılaşan biçimleri, çocukların ne ölçüde ailenin birleştirici unsurları olduğu; bütün bunlar ailenin kurum olarak değişimlere ve yeni sorunlara cevap vermede yetersiz kaldığı izlenimini vermektedir.

Modern yaşamın hızlı temposunda ailenin üyelerinden bekledikleri artmış, üyelerinin mutlulukları ağırlaşan yaşam koşulları ile azalmış, çocukların sorunlarını çözebilmekte zorlanan bir çekirdek aile profili ortaya çıkmıştır. Bu değişim

kentlerdeki evliliklerde daha hissedilmektedir. Kırsal kesimde ise hâlâ var olan başlık paraları ağırlaşan yaşam koşulları ile çok yükseldiğinden adeta evliliği imkânsız kılmaktadır. Sadece ekonomik zorluklar ve yoksulluk nedeni ile değil, geleneksel, patriarkal otoriteye dayalı aile ilişkileri de aile üyelerinin değişen taleplerine cevap vermekten uzaktır. Örneğin, çalışmak istediği halde kocasının izninin olmaması nedeni ile bunu gerçekleştiremeyen ve mutsuz olan kadınlar evliliklerini sürdürmekte, fakat bu evlilik kadınların yaşam alternatiflerindeki sınırlılık nedeniyle süregitmektedir. Aile bağları sadece bağımlılık ilişkisine dönüşen kadınların özellikle kentlerde anne-çocuk birlikteliği şeklinde yaşamayı seçtikleri gözlemlenmektedir. Özellikle büyük kentlerde yaşamını sürdürebilecek eğitim veya beceriye sahip olmayan kadınlar kendi anne ve babalarından gelen baskılarla da evliliklerini devam ettirmektedir. Çoğu zaman buyurgan ilişkiler temelinde, ailenin sıcaklık ve uyumunu kaybetmiş birçok evlilik aile içinde kültürel ve psikolojik şiddetin yaşanmasına rağmen devam etmektedir.

Son yıllarda yapılan araştırma ve istatistiklere de yansıyan (Arıkan, 1992; DİE, 1996) ve boşanmak için yeterli görülen nedenler içinde ilk sıralarda yeralan aile içi şiddet, ailenin idealleştirilmiş "sıcaklık, uyum, mutluluk"la özdeşleştirilen doğasına taban tabana zıttır. Aile içi şiddetin çeşitli boyutlarının, fiziksel psikolojik, kültürel, kadınların ifadelerinden yansıması (İlkkaracan ve diğerleri, 1996) "aile içi"nin de zaman zaman "evin dışı" kadar tehdit edici olabileceğini göstermektedir. Geçmişten bu yana kendisine atfedilen özelliklerinin çok azını hakkı ile koruyabilen aile, bireylerinden taşıyamayacakları ekonomik yükler, psikolojik ve duygusal sorumluluklar, görevler beklemektedir. Bireylerine sunacağı çok boyutlu tatmin duygusunun yerini, iletişim ve etkileşim kanalları tıkanarak üyelerinin aile içinde yalnızlığı seçtiği bir birlikte yaşam biçimine bıraktığı modern çekirdek aileyi benimsemeyerek tercihini farklı biçimler içinde kullanan bireylerin sayısı artmaktadır.

Aile, evlilik, nikâh konusunda kültürlerarası çeşitlilikler aynı kültür içindeki farklı alt kültür gruplarında da gözlenebilmektedir. Nikâhsız birlikteliklerin tercih edilebildiği kentli orta sınıf yaşam biçiminin yanısıra, sadece dinî nikâhla yaşamlarını birleştiren bir kesimin varlığı da gözardı edilmemelidir.[7] 1926'da yasaklanan çok eşliliğe rağmen kırsal kesimde belirli bir gelir düzeyinde ve/veya gelir düzeyinden bağımsız, birden fazla kadınla evlenenlerin oranları da azımsanacak sayıda değildir. Üstelik birden fazla kadınla yaşamı kamuda sergilemekten çekinmeyen ve hatta savunanların (erkekler poligamdır!) sayısı artmaktadır.

Evlilik ve nikâhın, kırsal alanda bireysel bir olgudan çok sosyal özellikler taşıyor oluşu, ekonomik ve sosyal (akrabalık) bağların yeniden üretilişinin bir yolu

7 Dinî nikâhla sürdürülen evliliklerde sorunlar sadece yetişkin bireyler için değil, doğan çocuklar için de önemli boyutlardadır. Nüfusa geçirilemeyen, yaşadıkları, kimlikleri belirsizleşen çocukların varlığı konuyu her dönemde gündemde tutmaktadır. 8 Mart 1997'de sadece Urfa'da devlet eliyle resmî nikâhlandırılan çiftlerin çokluğu dinî nikâhın sürmekle kararlı bir evlilik biçimi olduğunu göstermektedir (*Hürriyet*, 9 Mart 1997).

olarak görülmesi (Kağıtçıbaşı, 1982; 6), bireyin özellikle de kadınların taleplerinin gözardı edilmesini getirmektedir.

Kentte görece sınırlı sayıda da olsa kadınların bağımsız davranabilmesi, boşanmaya başvuran kişi olabilmesi, yeni yaşam birlikteliklerini deneyebilmesi, ailenin hiyerarşik yapısını sorgulayabilmesi ve aile içinde daha eşitlikçi güç ilişkileri için mücadele etmesine karşılık; kırsal kesim kadınlarının büyük çoğunluğu böyle bir değişimin bilgisine bile henüz ulaşamamıştır.

Evliliğin resmî nikâhla onayı ve ancak bu tür evliliklerden doğan çocukların meşru sayılmasına ilişkin yasalara rağmen (1933, 1945, 1950, 1956 yasaları ile) (Kağıtçıbaşı, 1982; 6) dinî nikâhlı evliliklerin oranında 1988 ve 1993 yılları verileri karşılaştırıldığında çok az bir fark görülmektedir. Azalma çok küçük bir oranla kırsal kesimde izlenirken kentsel kesimde oran aynı kalmaktadır. Bölgelere göre karşılaştırıldığında dinî nikâhın Batı, Güney ve Kuzey Anadolu'da önemli oranlarda azaldığı görülürken, Doğu ve İç Anadolu'da az da olsa artış gözlenmektedir (Bkz. Tablo 5).

Tablo 5. Nikâh biçimlerinin bölgelere göre dağılımı (1988-1993)

	1988		
Bölge	**Resmî**	**Dinî**	**Resmî+Dinî**
Batı	13.9	3.2	82.9
Güney	6.8	11.4	81.5
Orta	9.9	5.3	84.4
Kuzey	6.3	8.5	85.2
Doğu	11.3	20.8	65.7
	1993		
Bölge	**Resmî**	**Dinî**	**Resmî+Dinî**
Batı	5.4	2.2	92.4
Güney	2.0	7.6	90.0
Orta	1.9	6.4	91.7
Kuzey	2.7	5.0	92.3
Doğu	1.7	22.4	75.9

Kaynak: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Nüfus ve Sağlık Araştırması, 1988, 1993.

Dinî nikâhlı evliliklerin bölgelere göre dağılımını gösteren oranlarda (sırası ile en yüksek Doğu Anadolu % 22, İç Anadolu % 6) tercihler kentlerde sayılara yansımasa da son yılların gündeminde tartışılır olmuştur. Evlenme istatistiklerine dinî nikâh yansımasa da dinî nikâhla yapılan evliliklerin oldukça fazla olduğu yönündeki tahmin, D.İ.E'nin de ayrıca belirtme gereği duyduğu bir durumdur (D.İ.E., 1997: IX). Gazetelere yansıyan çok eşli evlilikler bu türden ter-

cihlerin artışının sadece Doğu ve İç Anadolu'da olmadığını göstermektedir. Çok eşliliğin kabulü görünürde dinsel nedenlerle devam ediyorsa da birçok başka faktörün varlığının sözkonusu olduğu açıktır. Ekonomik gelişimin beraberinde ortaya çıkan sosyal değişim yeni tavır ve tutumları da birlikte getirmektedir. Ekonomik durumu görece iyileşmiş erkeğin yeni cinsel partnerini kimi zaman dinî nikâhlı bir evlilik altında, kimi zaman evlilik dışı yoldan yaşamına katışı yaygın örneklerle medyaya yansımaktadır.

Çok eşli evliliklerin dağılımının dinî nikâhlı evliliklerin dağılımı ile paralellik göstermesi, İç ve Doğu Anadolu'daki hane büyüklükleri oranları ile de uyumludur (Bkz. Tablo 5 ve 6). 1990 genel Türkiye hane halkı ortalaması 4.97 iken Güneydoğu ve Doğu Anadolu 7.12 ve 7.06'ya kadar yükselmektedir. Aile büyükleri, birden çok eş ve kimi zaman 10'u aşan çocuk sayıları ile bu bölgelerdeki illerde aile 10,15 nüfuslu bir örüntü göstermektedir. Doğu Anadolu'da 7 ve daha fazla nüfusu hanelerin bölge içinde oranları % 46.6'dır. Güneydoğu Anadolu'da bu oran % 48.4'dür (DİE, 1994: 152-174).

Tablo 6. Hane halkı büyüklüğü, 1990

	Toplam	İl Merkezi	İlçe Merk.	Bucak ve Köy
Türkiye	4.97	4.33	4.90	5.75
Marmara	4.24	3.91	4.04	4.59
Ege	4.37	3.93	4.14	4.67
Karadeniz	5.61	4.50	5.24	6.13
Akdeniz	5.01	4.46	4.86	5.47
İç Anadolu	5.26	4.55	5.21	5.81
G. Doğu Anadolu	7.12	6.37	7.09	7.63
Doğu Anadolu	7.06	5.78	6.75	76.90

Kaynak: D.İ.E, 1994, s.21

Çok eşitlilik istatistiklerde görünür biçimde yeralması da bu türden evliliklerin istisnai bir olgu olarak değerlendirilmemesi gerektiğini son yıllarda ülkemizde resmî nikâha ilişkin İslâmî bakış açılarının farklı yaklaşımları göstermektedir. "Ancak Allah'ın huzurundaki nikâhın" geçerli olduğunu iddia eden kadın ve erkeklerin sayısı giderek çoğalmaktadır. Resmî nikâhlı evliliklerin boşanmayla sonuçlanmasının ardından da benzer yorumlar yapılabilmekte, özellikle çok eşli birliktelikler bir ölçüde de olsa rasyonalize edilip meşrulaştırılmaktadır.

Sonuç

Uluslararası aile yılı olarak ilan edilen 1994 yılında, aileye ilişkin ana tema "Aile: değişen dünyada kaynaklar ve sorumluluklar" şeklinde belirlenmiştir. Burada, iki temel kavram günümüz tartışmalarına ışık tutucudur: "Değişen dünya" ve

"sorumluluklar" (UN, 1992; 7). Bu kavramlar Aile Yılında "özgün aile sorunları" olarak betimlenen, ailenin kendi ihtiyaçlarını karşılama yeteneğinin arttırılması, aile ihtiyaçları ve sunulan kamu hizmetlerinin arasında dengenin oluşturulması ve aile ilişkilerinin düzeltilmesi için hükümet politikalarının müdahalesine duyulabilecek ihtiyaç konularında da karşımıza çıkmaktadır (UN, 1992; 21-23).

Gerçekten de değişen dünyada sosyal kamu hizmetleri aileye yani kadına bırakılmakta, sorumluluklar ağırlaşmakta, kadın-erkek rolleri arasındaki eşitsizlik, yeni yüklerle daha da olumsuz yönde bozulmakta, aile kaynaklarının eşitsiz dağılımı taşınacak sorumlulukları cinsler arasında dengesizleştirmekte, böylece, "sağlıklı işlemesi genel düzenin ve istikrarın korunmasının güvencesi" (Bilgin, 1991; 50) olan aile sosyal değişmelerden payını alarak bu etkilere her kültürde farklı cevaplar üretmektedir. Kâğıtçıbaşı (1991) bu değişimlerin olumlu gelişmeler yarattığını, örneğin, hiyerarşik yapının azalması, daha insancıl, daha eşitlikçi ve paylaşımcı bir aile düzenine geçişi getirdiğini belirtmektedir. Olması beklenenler ve istenenler geleneksel yapıların direnci ile çok yavaş gerçekleşebilmektedir. Boşanma oranları yakın, uzak çevre ülkelerinin oranlarından daha düşük olan ülkemizde aile sarsıcı değişimleri içten içe yaşamaktadır. "Hasta ailenin" (Ekşi, 1991; 96) tedaviye muhtaç oluşunu, evliliği birçok farklı biçimlerde (çiftlerin ayrı yaşaması, terk, çeşitli nedenlerle haneden ayrı olma, bir başka cinsel partner v.b. gibi) sürdüren çiftlerin varlığının yanısıra, etkileşim gibi aile içi insan ilişkilerinin temel öğelerine çoğunlukla eşit olmayan bir biçimde dahil edilen kadınların alternatifleri sınırlı bir yaşamda evliliği "zorunlu tercih" olarak yaşamaları da açıklayıcı olmaktadır.

Günümüzde Batı ailesinin farklı biçimlerini "sapma", "serbest birleşme" bazen de "ahlaki çöküş" (Öke, 1996; 69) olarak adlandırıp, Müslüman Türk ailesinin sapma göstermeyen temel özelliği olarak kadının sadece ev işi ve çocuk bakımı ile yüceltildiği bir modeli öne sürmek, ailenin sosyal değişmelere karşı bağışıklık kazanmış bir yapısı olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Türk ailesinin dışa kapalı pencerelerini bir ölçüde aralayan bir kararın sadece 26 Şubat 1934 gibi yakın bir tarihte alınışını dikkate alarak geleneksel yapının direncinin bugün de imam nikâhlı birden fazla eşle yaşamı farklı bir söylemde gündemde tutulmakta olduğu görülmektedir.

26 Şubat 1934'te İstanbul Belediye Meclisi'nin aldığı kararla[8] İstanbul'daki evlerin kafeslerinin kaldırılışı bize "Türk Ailesi"nin ataerkil baskıcı yapısının, uzun yıllar kadını ve diğer aile üyelerini ev dışı yaşamdan ayıran, kontrol eden, adeta gizleyen özelliklerini göstermektedir. Günümüzde örneğin 1990 Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın aileyi "Türk ailesinin bütünlüğünün korunması,

8 Konuya ilişkin haberin ayrıntısı 26 Şubat 1994 sayılı *Yeni Yüzyıl* gazetesi "Zaman Tüneli" köşesinde şu şekilde yeralmıştır: İstanbul Belediye Meclisi Sağlık Encümeni'nden Dr. Hulusi Bey önerge için yaptığı açıklamada "çarşaf niteliğinde olan kafesler konutlarımızda da aynı derecede baskı yaparak Türk ailesinin sağlığı ve sosyal yapısını tehdit ediyor" demektedir. *Yeni Yüzyıl*, 26.2.1994.

güçlendirilmesi ve sosyal refahının artırılması" hedefleri ile korunmaya alınması aileye ilişkin endişeleri yansıtmaktadır.

Ailenin giderek daha fazla sorgulanan bir kurum oluşu, evliliklerdeki çatışmalar ve anlaşmazlıklar, cinsiyet rollerinin değişen algılanışı ve pratiği, kadın doğurganlığının sınırlanabilmesi, çocuğun değişen rolü ve bağımlılığı, yaşlılık problemleri, "modern" dünyada bireylerin.değişen sorumluluk anlayışları ile de eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bireylerin özellikle kadınların değişen talepleri, ailenin sorumluluk ve görev kavramları ile her zaman örtüşememektedir. Evlilikle, annelikle ilgili duygular mesleki gelişim istekleri ile, bağımsızlık, özgürlük duyguları, karşılıklı bağımlılık ve bağlantılarla anlaşılmak isteği, iletişimsizlikle çakışmaktadır. Aile içi erkek hiyerarşisi (statü bağlantılı), bağımsızlığı farklı algılayan kadınların duygusal yakınlığın oluşturulması çabalarını çoğunlukla zedelemektedir. Aile içinde katılımı sınırlı kadınlar ailenin kendilerine sunmasını bekledikleri desteklerden sadece "koruma"yı (namus koruması) bulmakta, cinsiyet lehçelerinin *(genderlects)* (Tannen, 1997; 29) konuşma, iletişim kurma, paylaşma, anlama çabalarını nasıl yok ettiğini evlilik yılları boyunca, boşanmaksızın izlemekte, evliliklerini bir kader olarak düşünmektedirler.

Boşanma oranlarındaki azlık ve evlilik sayılarındaki dinginliğe rağmen, yeni ailesel biçimlerin giderek artışının gözlemlenen bir gerçeklik olduğu, kadınların geçimini üstlendiği ve/veya sadece çocuklarıyla yaşamlarını paylaştıkları ailelerin ve birden fazla eşi arasında gidip gelen kocaların varlığı ile daha sıklıkla karşılaşıldığı görülmektedir. Kadınların hiyerarşik aile yapısını sorguladıkları, daha eşitlikçi aile içi ilişki talepleri kadın örgütlerinden de gelen desteklerle daha güçlü bir sese dönüşmektedir. Geleneksel aile yapılarının yanısıra yeni aile modelleri ile kadınlar ve erkekler duygusal destek, dayanışma, koruma, yeni işbölümü, özetle yaşamlarını daha pozitif unsurlarla donatabilecekleri yeni birliktelikler aramaktadırlar.

KAYNAKÇA

Ç. Arıkan - *Yoksulluk, Evlilikte Geçimsizlik ve Boşanma.* Şafak Matbaası, Ankara, 1992.

H. Barakat - *The Arab Family and the Challenge of Social Transformation.* E. Fernea (Ed) Women and the Family in the Middle East. içinde. Univ. of Texas Press, Austin, 1985.

B. Bilgin - *Aile Eğitimi Paneli.* T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, No. 22, Ankara, 1991.

A.P. Cheater - *Social Anthropology. An Alternative Introduction.* Unwin Haywman, Londra, 1989.

M. Demirci, F. Şener, B. Uysal, O. Baytok - *Using Census Data to Study Houshold Structures in Turkey.* Paper Presented at the Conference on Population, Family and Gender in Muslim Central Asia and the Middle East. Boğaziçi Univ. İstanbul, 31 Mayıs - 4 Haziran, 1995.

DİE - (Devlet İstatistik Enstitüsü) *1990'lı Yıllarda Türkiye'de Kadın.* Devlet İstatistik Enstitüsü Yay. Ankara, Temmuz 1996.

....., *Bölgesel Kadın İstatistikleri. 1990*. İstatistik ve Ekonometrik Yorumlar Daire Bşk. Toplumsal Yapı ve Kadın İstatistikleri Şubesi, Ankara, 1994.

....., *Evlenme İstatistikleri*, 1995. DİE. Ankara, Şubat 1997.

....., *Boşanma İstatistikleri*, 1995. DİE. Ankara, Şubat 1997.

D. Dwyer & J. Bruce - *A Home Divided: Women and Income in the Third World*. Stanford Univ. Press. Stanford, 1988.

A. Ekşi - *Aile Eğitimi Paneli*. T.C. Başbakanlık Aile Araştırma kurumu Yay., No: 22, Ankara, 1991.

D. D. Gilmore - *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*. Yale Univ. Press. New York, 1990.

T.K. Hareven - *American Families in Transition: Historical Perspectives on Change*. A.S. Scolnick ve J. H. Scolnick (Derleyenler), Family in Transition, içinde. Scot, Foresman and Camp. Boston, 1989.

M.C. Howard - *Contemporary Cultural Anthropology*. HarperCollins College Pub. New York. 1993.

I. İlkkaracan ve Diğerleri - *Sıcak Aile Masalı*. Metis Yay., İstanbul 1996.

Ç. Kağıtçıbaşı (Ed) Sex Roles, *Family and Community in Turkey*. Indiana Univ. Turkish Studies, 3. 1982.

C Kirkpatrick - *Nature and Orgins of the Family*. Ronald Press Co. New York, 1989.

B. Kümbetoğlu - Woman's Informal Sector Contrubition to their Household Survival in Urban Turkey. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 1992.

G. R. Leslie - *The Family in Social Context*. Oxford Univ. Press. Oxford, 1976.

J. M. Lewis - *Social Anthropology in Prespective*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1987.

H.L. Moore - *Feminism and Anthropology*. Polity Press. Cambridge, 1988.

HÜ, NEE. (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Enstitüsü) - *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*, Ankara, 1989.

....., *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*. Sağlık Bakanlığı, HÜNEE. Ankara, 1993.

H. O'Connel - *Women and The Family*. Zed Books. Londra, 1994.

M.K. Öke - *Avrupa'da ve Amerika'da Aile Kurumu ve Devlet koruyuculuğu*. II. Dünya Aile Günü Paneli, İstanbul Büyükşehir Bel. Bşk. Sağ. Daire Bşk. Belbim Matbaası, İstanbul, 1996.

R. E. Pahl - *On Work Historical Comparative Theoretical Approaches*. Basil Blackwell, Oxford, 1988.

M. Poster - *Eleştirel Aile Kuramı* (çev: H. Topınç). Ayrıntı Yay., İstanbul, 1989.

A. S. Scolnick, J. H. Scolnick - *Family in Transition*. Scott, Foresman Comp. Boston, 1989.

UNICEF - *Kız Çocuk, Geleceğe Dönük Bir Yatırım*. UNICEF, B.M. Çocuklara Yardım Fonu, Ankara 1991.

UNICEF - *Ulusların Gelişmesi*. UNICEF, Ankara, 1994.

UN (Birleşmiş Milletler) - *1994 Uluslararası Aile Yılı Toplumun Kalbinde En Küçük Ölçekli Demokrasinin İnşası*. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara, 1992.

D.Tannen - *Hiç Anlamıyorsun* (çev: B. Çorakçı). Varlık Yay., İstanbul,1997.

J. B. White - *Money Makes Us Relatives*. Univ. of Texas Press. Austin, 1994.

The Family and marriage: Altered concepts

The family with its many dimensions -practices and social policies- has been on the agenda since the 1980's. Family types and formations as well as the family life and family ties are exposed to rapid social changes. The main functions and roles of the family are orced to adopt to new changes brought on by the process of modernization.

The main causes of change can be identified, as migration, poverty, changing attitudes and relationships between women and men, changes in the perception of sex roles, changes in the access to information about life styles, increased accessibility to educational opportunities, the availability of family planning, rising expectations from life, and changes in the nature and structures of work.

The family and marriage are considered at the risk of "dying" particularly after the 1970's because of the "liberated sexuality" in the Western countries. In that period the traditional family of the 1950's was breaking down and the power and significance of the family were decreasing. There was an increasing antifamilistic attitude connected with the emergence of women's movements that were challenging many aspects of the traditional marriage and family patterns, and questioning, which changes would be beneficial to the woman as a family member.

People are defying the stresses and strains of the increasing responsibilities which rest on the family unit. These new burdens make parents unhappy because they command over limited economic and educational resources. The profound social implication of modernization is the creation of a new meaning of "being individual". People's attitudes to family matters are altered; "they are now able to exert more control over their destinies and enjoy greater opportunities than before".

Marriage statistics in Turkey shows that the family will continue to be stable unit in the social system. Some new family forms have emerged but they are not common yet. The number of the people who prefer wish to be united by religious marriage has been increasing at least in some regions. In spite of the legal prohibition the marriage of one man with more than one spouse creates

inequalities within the family. As they are currently practiced, such marriages have brought many other problems. They can be causes of male domination on the sexual, social, and psychological dimensions of family life.

Women in Turkey are seeking more egalitarian, more democratic relationships within their family. They are compelled to earn their living or to make contributions to inadequate family resources, therefore the traditional idea of male bread-winner (i.e. the head of family) is being challenging. Even though the family still exerts an emotional hold for many people, not all the people need to live in the family. There are many non-families, divorced people, widowers, sepereated couples, und not officially married couples (cohabitation) but these are regarded as "different", "deviant" or "morally decadent" by the strong defenders of the traditional "ideal" norm of the family. Despite such evaluations however large numbers of men have visited two homes in their daily lives acting as the head of the family in both, or seek additional new sexual partners for themselves.

Due to all their inherent inequalities and troubles, the institutions of family and marriage need to be redefined and restructured.

"Özne, ilkeselliğe uymaz": Çoğul ve melez kimlik

*Zeynep B. Sayın**

I.

"İngilizlerin kayda değer bir tuhaflığı, birinci tekil şahsı hep büyük harfle yazmaları."

Robert Southey

Bana İsmail deyin. Modernizmin en büyük romanlarından biri, bu cümleyle başlar. Nitekim onaltıncı yüzyılda başlayarak çığ gibi çoğalan özyaşam öyküleri, mektup romanlar ve robinsonadlar, aynı cümleyi kasteder: bize, ismimizle seslenin. Kişinin giderek kendi içselliğine yöneldiği bir çağdır Yeniçağ; öznellik, bu çağa damgasını vurur. Kaldı ki Habermas'a göre modernizmin birincil özelliği, dinsel yaşamdan bilime, devletten sanata yaşamın bütün alanlarını öznellik ilkesinin türevlerine dönüştürmüş olmasıdır. (1986, 29) Malum olduğu üzere özneyi merkez alan bir çağdır Yeni Çağ ve Descartes'ın aşkın öznesinden Luther'in refleksif dinselliğine, Kant'ın özbilincinden Romantisizmin içselliğine oyunu birinci tekil şahıstan yana kullanır. Hegel'e soracak olursak bütün bu farklı ilkelerin ortak özelliği, dünyayı eskisi gibi yabancı ve dışsal bir güç tarafından belirlenen bir mekan yerine içsel olarak bizim tarafımızdan konumlandırılan bir yere dönüştürmüş olmasıdır. Modernizmle birlikte dışımızda değil, içimizdedir artık ölçütler ve bireyler kendilerini içsel ölçütleri doğrultusunda gerçekleştirirler. Örnekse modern öznenin kendini artık yalnızca aklıyla değil, "anlatımcılığıyla" tanımladığını düşünür Ch. Taylor (1989); çünkü kişinin kendi içselliği doğrultusunda kendini gerçekleştirmesi, aynı zamanda kendini dışavurarak anlatabilmesine bağlıdır. Bu açıdan yaklaşınca, onsekizinci yüzyıl edebiyatı-

(*) İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı.

nın bir kendini gerçekleştirme alanı olarak birinci tekil şahıs anlatılarına dönüşmüş olması, kuşkusuz rastlantısal değildir.

Ancak yalnızca edebiyat değil, toplumsalın alanı da öznelerin özgür ve anlatımcı bireyler olarak kendilerini gerçekleştirme mekanına dönüşür. Örnekse büyük bir özne olarak tanımlar Novalis toplumsalın alanını; kendilerini toplumun küçük bir modeli olarak kurgulayan bireylerin birleşerek bir halk oluşturması gerekliliğinden söz eder. Kusursuz bir insanın küçük bir halk olduğunu yazar güncelerinde (1978: 247); bireylerin kendilerini ve kendi sahiciliklerini kendi içsellik ve anlatımcılık ölçütlerine göre nasıl gerçekleştirmesi gerekiyorsa, kültürlerin de kendi sahiciliklerini içsel bir edimle gerçekleştirerek kendi özgüllüklerine sadık kalmaları gerekir. Bu bağlamda büyük bir Ben'dir toplumsalın ve kültürelin alanı; eşsiz, biricik ve sahicidir ve her öznenin diğerinden farklı olması gibi kültürler de birbirlerinden farklıdırlar. Günümüzü de belirlemiş olan onsekizinci yüzyıl imgeleminde farklı kültürleri birleştiren tek özellik, hepsinin özgüllük ve içsellik ölçütlerini onları aşan bir ilksel nedenden almış olmalarıdır. Nasıl öznelerin özgüllüğü onlara aşkın ve tanrısal bir neden tarafından bahşedilmişse, farklı kültürler de tanrısal bir istem nedeniyle kendilerini özgül bir biçimde gerçekleştirebildikleri için tanrıya eşit derece yakındırlar. Kuşkusuz bu, romantik bir görüştür ve erken Aydınlanmacılığın kültür tanımından farklıdır. Çünkü "keşif"ler sonucu birdenbire karşı karşıya kaldığı farklılıklarla başetmek isteyen Aydınlanmacılığın kültür anlayışı sonuçta kültive edilmesi gereken kültürlerle kendilerini akılcılık ölçütlerine göre gerçekleştiren kültürler arasında bir ayrım yapmış ve yalnızca kendini uygarlık olarak tanımlamıştır. Romantisizm ise bir anlamda kültürlerin hepsini eşitler: bütün kültürler, aşkın bir istemin sonucu oldukları için, eşittirler.

Ancak bu görüş, erken Aydınlanmacılığın kültür anlayışına oranla çeşitlilik bahşeder gibi görünse bile, yine de kaçınılmaz bir sınırlama harekatını beraberinde getirir: çünkü buna göre özneler misali kültürler birbirlerinden özgül olarak farklı oldukları gibi kendi içlerinde kapalı, türdeş ve özgöndergesel bütünlükler olarak kurgulanırlar ve Herder'in söylediği üzere kendi mutluluk merkezlerini kendi içlerinde taşırlar. (1967: 44) Özneden hareket ederek kültüre varan bir anlayıştır bu ve onsekizinci yüzyılın kültür felsefesi bu temel üzerinde yükselir: büyük birer özne olan kültürler kendilerini kendi içsellik ölçütlerine göre gerçekleştirerek, kendi özgüllüklerini ilan ederler. Bu nedenle özyaşamöykülerinin ve robinsonadların yazılmasını elli-yetmiş yıl arayla kültürlerini özgüllüğünü oluşturan masalların ve söylencelerin toplanması izler ve her kültür, kendi (ve başka kültürlerin) özgüllüğünü kanıtladığını düşündüğü derlemeleri oluşturur. Örnekse Grimın masallarından çeşitli halk söylencelerinin derlenmesine, ejiptolojiden sinolojiye birbirinden farklı gibi görünen araştırmalar aslında ortak bir filolojik ilgiye işaret ederler: kültürlerin, kendilerini ortak belleğin anlatılarında dışa vurduğu düşünülen özgüllüklerini ortaya çıkararak onların özünü,

sahiciliğini ve farklılığını gözler önüne sermek. Oysa böylesi bir çaba, her kültürü bir diğerinden farklı olarak kurgularken, onu diğerleriyle ilişki içinde düşünmekten acizdir. Kendi içsellik ve akılcılık ölçütlerine göre kendilerini gerçekleştiren kültürler, kapalı birimler oluşturdukları ve kendi içlerine hapsoldukları için diğerleriyle iletişime giremezler.

Başka bir deyişle, kendi yasalarını içsel olarak belirleyen kapalı ve özerk bütünlüklerdir kültürler ve ortak bir özbilince göre kendilerini gerçekleştirirler. Özerktirler, çünkü ilksel ve aşkın neden sayesinde onlara sunulan istemden ötürü kendilerini gerçekleştirebilmiş ve kendi sahiciliklerine ulaşabilmiştirler. Kendi akılcılık ve meşruiyet ölçütlerini kendi içlerinde taşır böylesi kültür tasarımları: dış dünyadan yalıtılmıştırlar ve yalnız kendi seslerine kulak verirler.

Şimdi ben, böylesi bir kültür tasarımının alabildiğine tehlikeli olması bir yana, modernizmden bağımsız düşünülmesi olanaksız olan özne kavramından ayrı ele alınamayacağı görüşündeyim. Nitekim bu yüzden bu yazıda, özne tasarısının nasıl ilkeselliğe dönüştüğünü kanıtlayarak onun yol açtığı felaketleri tartışmayı ve melezlik kavramının özneselliğe nasıl bir çıkış yolu önerebileceğini göstermek istiyorum. Bunun için işe başından başlamamız, Aydınlanmacılığa geri dönmemiz gerekiyor.

II.

"Descartes'la birlikte ve Descartes'dan bu yana metafizikte insan, insansal Ben... özneye dönüşmüştür."
Heidegger

Habermas, Yeniçağ'ın ilkesi olarak öznelliği hazırlayan koşullar arasında Reformasyonu, Aydınlanmacılığı ve Fransız Devrimini sıralar. Çünkü Luther'in içsel dinselliğinde dünya, yabancı bir güç yerine öznenin kendisi tarafından konumlandırılan bir gerçekliğe dönüşmüş; bu içsellik, insanın özgürlüğünün kanıtı olmuştur. Kendi koşullarını kendi belirleyen bir mercidir bundan böyle özne; ondan başka kesinlik olmadığı gibi, modernizmin özerklik taleplerine yanıt verebilen tek ilkedir. Malum olduğu üzere tanrının yerini –unutulmaması gerektiği üzere tanrısal ve aşkın bir– özneye devrettiği bir çağdır Yeniçağ ve bundan böyle öznenin kendisi, kendi benliği, duyguları ve bedeni dahil olmak üzere dünyayı kendi nesnesine dönüştürecek ve özgürlüğe, kendi öznellik ölçütlerini gerçekleştirdiği sürece kavuşacaktır. Kendi öznellik ölçütlerini gerçekleştirmesi ise kaçınılmaz olarak dışsal güçlerin etkisinden kurtularak kendi söylemini yaratabilmesine bağlıdır. Başka bir deyişle kendi bedeninin istekleri dahil onu kendi yolunda alakoyan herşey dışsal güç olarak görülmekte, Freud'un deyişiyle *İd'in yerini Ben'in alması* gerekmektedir. Bilincin ta kendisidir Ben; İd ise bilince kendi yolunda engel olan bilinçaltı, tutkular, gelenekler, batıl inanışlar, cinsellik – kı-

sacası aklın karşısında konumlandırılan herşeydir. Ancak bilincin kendi özbilincine vararak kendi içselliğini gerçekleştirmesi, Descartes ile Kant ve Romantisizm arasındaki asgari müşterekken, Aydınlanmacılık ile Romantizm arasındaki büyük fark, Romantizmin içselliğin sınırlarını Aydınlanmacılığa oranla genişletmiş olmasıdır. Meseleye başka türlü yaklaşmak gerekirse, karar merci, Descartes'den Romantisizme ve Yirminci Yüzyıla değin özne'dir; ancak Descartes, ikici felsefe mantığı çerçevesinde hemen herşeyi özneyi tehdit eden bir engele dönüştürürken Romantisizm özneyi öznellik olarak tanımlayarak onun içsel sınırlarını genişletmiş ve Descartes'ın yadsıdığı tutkuları ve geleneği, içselliğin sınırları içine dahil etmiştir. Çünkü Descartes öznesinin dünyayı birbirinden farklı gerçekliklerin alanına parçaladığını ve öznelliğin, penceresiz ve kapısız monadlar olarak varlıklarını sürdüren bu alanlar arasında bir köprü işlevi üstlenebileceğini düşünür Romantizm. Bu nedenle Descartes'ta karşıt olarak konumlandırılan duygularla aklı, gelenekle uygarlığı bir araya getirerek birbirinden farklı görünen bu alanları birleştirme yeteneğine sahip bir içsellikten söz eder. Schlegel'in 1800 yılında yazdıkları açıktır: "Çağın hiç bir gereksinimi, onun aşırı dünyasal isteğiyle ruhlar üzerinde uyguladığı baskıyı, devrimi ve despotizmi dengeleyecek karşı bir güç yaratmak kadar ivedi değildir. Bu karşı gücü nerede arayıp bulmalı? Güç değil yanıt; tartışılmaz olarak *içimizde – kendi içinde* insanlığın merkezini kavrayan kişi aynı anda modern bilginin merkezini kendi içinde bulmuş olacağı gibi bugüne değin birbirinden yalıtılan ve birbiriyle çelişen bilimlerle sanatların uyumsallığını da keşfetmiş olacaktır." (1980: 10)

Başka bir deyişle başka öznelerle girdiği bir ilişki sonucu kendini belirleyen ve gerçekleştiren bir merci değildir Descartes öznesi gibi romantik özne, ona balışedilen aşkın istem sonucu kendini içsel ve tekil bir edimle gerçekleştiren ve bu yüzden ötekilerden kesin sınırlarla ayrılan bir mercidir. Bunun içindir ki onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru kendilerini gerçekleştirmek isteyen kişiler, kendilerini tekil bir edimle keşfederek anlatmak zorundadırlar. Çünkü kişinin kendini keşfetmesinin yolu, kendi özgüllüğüne sahip yeni bir anlatım dili oluşturmasından geçer. Sözkonusu anlatım dili ise yalnızca bireysel düzlemde değil, kültürel düzlemde de geçerlidir. Teker teker bireyler gibi kültürler de kendi içsel sesleri doğrultusunda kendileriyle ilişkiye geçerek kendi anlatım olanaklarını keşfetmek ve kendilerini gerçekleştirmek zorundadırlar. Ne var ki kendi içsellik ölçütlerine göre kendilerini gerçekleştiren özneler ve kültürler, kendi kimliklerine sadık kalarak kendilerine ait olan özgüllüğü korumakla yükümlüdürler. Bu ise özne kavramı gibi kültür kavramının da kaçınılmaz olarak türdeş ve sabit ve bütüncül bir kavram olma zorunluluğunu beraberinde getirir: buna göre özneler gibi kültürler, kendi yasalarını kendi içlerinde taşıyan özerk bütünselliklerdir ve kendi sahiciliklerini ve özerkliklerini ancak diğer öznelere ve diğer kültürlere karşı tanımlayabilirler. Yabancı ve dışsal güçler tarafından belirleneceklerine, kendilerini kendi yasaları doğrultusunda geliştirmek ve bu yasalara sadık

kalmak, modern öznelerin ve kültürlerin birincil özelliğidir.

Ancak onsekizinci yüzyılın konumlandırdığı biçimde bir özne ve içsellik anlayışı, öznelerin toplumsal ilişkilerin başlıca sorumlusu olduğu sonucuna varır. Çünkü öznenin kendi bilincine vararak kendi istemiyle gerçekleştirdiği bir alandır toplumsalın ve kültürelin alanı ve aynı özbilince sahip öznelerin ortak gerçeklik ortamıdır. Şunu demek istiyorum: onsekizinci yüzyılın romantik öznesi, her türlü toplumsal temsilden ve anlamlandırma sürecinden önce varolan ve kendini toplumsal ve kültürel ilişkilerden bağımsız gerçekleştirebilen bir merci olarak kurgulanır. Bu ise Schlegel'in özlediği köprü işlevini oluşturmak bir yana, özneleri bir kez daha kendi içsel merkezlerine yönelik adacıklar olmaya mahkum eder. Bu yüzden romantik özne, farklı alanlar arasında bağlayıcı bir merci oluşturmak yerine, Aydınlanmacılıktaki gibi kendi içine kapalı bir bütünlük olarak konumlandırılır. Sözkonusu öznelerin ve kültürlerin tanımları gereği başka kimliklerle ve kültürlerle ilişki içinde kendilerini gerçekleştirmeleri olanaksızdır, tersine sahicilik idealine uygun bir biçimde "içsel olarak yaratılmaları gerekir". (Taylor, 1996, 47) Nitekim onsekizinci yüzyılın özne modeli nedeniyle insanların ortak istemiyle oluşturduğu kültürler de iletişim ve diyalog içinde kendilerini gerçekleştirebilen pratikler olarak değil, kendilerini başkalarından bağımsız gerçekleştirebilmiş olan sabit önsellikler olarak tanımlanırlar. Başka bir deyişle modernizm, öznenin anlamlandırma süreçlerinin sonucu değil, tersine anlamyaratıcısının kendisi olduğundan ve kendini özerk olarak gerçekleştirebileceğinden hareket eder. Böylesi bir tavır ise kaçınılmaz bir sınırlama harekatı bir yana, özneler gibi kültürlerin de kendi içlerinde türdeş, tekil ve sabit bir söyleme sahip olduğu görüşünü içerir. Sözkonusu tekil, türdeş ve sabit söylem ise nasıl bireysel bağlamda öznelerin kendi sahiciliklerine uygun kendini gerçekleştirmek zorundaysa, kültürel düzlemde de kendine özgü tekil ve sahici anlamını gerçekleştirerek, tekil ve özerk bir öznelliğin ürünü olarak düşünülür. Bu nedenle hiç bir zaman çoğul bir söylem değildir kültürelin söylemi; özelliği, belirli bir kültürün özgüllüğüne sahip olmasıdır ve özgüllük, modernizm bağlamında her zaman tekildir.

III.

"Kendi başına arı ve evrensel insan özü olan bir özne fikri, temelde anti-demokratiktir ve buna ancak bütün partikülarizm biçimlerine nekazetsizlik eşlik edebilir."
Ernesto Laclau

Ünlü yazısı *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda Althusser, burjuva ideolojisinin bireyi özneye dönüştürdüğünden söz eder. (1994: 60) Gerçi Althusser, her türlü ideolojinin kurucu kategorisinin özne olduğunu ve Hıristiyan din ide-

olojisinin de tanrıyı büyük harfle yazılan bir Özne olarak konumlandırdığını düşünür düşünmesine ya, Aydınlanmacılığın ve burjuva ideolojisinin öncekilerden farkı, toplumsal birey kavramını her türlü belirleniminden önce gelen özsel bir özne düşüncesine dönüştürmüş olmasıdır. Nitekim bu nedenle *aşkın* bir özneden sözeder Aydınlanmacılık; öznenin aşkın olmasının nedeni ise her türlü toplumsal, kültürel ve dilsel belirlenmeden önce kesinlik sahibi tek merci olmasıdır. Bu nedenle toplumsal ve kültürel ilişkilerin sahibidir modern özneler ve kültürlerin kendi içlerinde kapalı birimler oluşturmalarının nedeni, öznelerin kendi içlerinde kapalı ve aşkın, türdeş ve sabit bütünlükler oluşturmasıdır. Başka bir deyişle zaman ve uzam gibi söylem-öncesi bir kategoridir modernist özne kategorisi ve onun kendini gerçekleştirmesi, daha önce de vurgulandığı gibi, kendi yasaları ve ölçütleri doğrultusunda kendini dile getirerek kendi özerkliğine ve sahiciliğine sadık kalmasına bağlıdır.

Şimdi ben, sözkonusu özne ilkesine en azından üç nedenden ötürü ivedilikle karşı çıkılması gerektiği görüşündeyim. İlkin, hiç bir büyük harfle yazılan Öznenin –ya da kültürel/ tarihsel öznenin– yukarıda tanımlandığı biçimde kendini içsel bir yaratıyla gerçekleştirerek sahiciliğine kavuşması ve dünyayı kendi yaratısı olan bir anlam bütünlüğüne dönüştürmesi olası değildir. Bunun nedeni ise aslında basittir, çünkü metafizik felsefenin sevgili kavramı olan bilinç, hiç bir koşulda kendini içsel olarak gerçekleştirerek kendi özbilincine varamayacaktır. Çünkü insan yaşamının ve kimliğinin birincil özelliği, başka insanlarla diyalojik diyebileceğimiz bir ilişki ve iletişim içinde kendini gerçekleştirmesi olduğu gibi gerçekleştirilen bu kimliğin hiç bir koşulda bitmiş bir kimlik olmayacağı/ olamayacağıdır. Ancak modernist özne kavramı, kendini sahici ve özerk bir özne olarak tanımlayarak kendini öteki öznelerden sınırlamakla kalmamakta, aynı zamanda kültürler arasındaki sınırı da kesin bir çizgiyle çizmektedir. Ne var ki özerklik kavramını içerdikleri zaman bile insansal kimlikler, hiç bir zaman başkalarının dışsal ve yabancı olduğu düşünülen söylemini yadsıyarak kendi sahici ve özerk söylemlerini oluşturamayacaklar, çünkü kendilerini ancak yadsıdıkları ötekilerle karşılıklı bir ilişki içinde gerçekleştirebileceklerdir. Başka bir deyişle, başkalarının dışsal olarak nitelendirilen söylemi kişinin kendi sahici söyleminin her zaman bir parçasını oluşturacak, onun özgül ve sahici olduğunu düşündüğü kendi söylemi, her koşulda dışsal olarak nitelendirilen söylemlerden katmanlar içerecektir. Meseleye başka türlü yaklaşmak gerekirse, öznenin önsel olarak konumlandırılan aşkın özü, her zaman başkalarıyla birlikte değişen ve sarmaşıklanan bir şebeke içinde yer alacak ve hiç bir zaman özlenen özsel özdeşliğine kavuşamayacaktır. Bu nedenle her türlü belirlenmişlikten önce varolan öznesel bir hakikatı varsaymak, adı üstünde olduğu gibi özneye tanrısal bir aşkınlık bahşederek onu tarihsel, kültürel ve dilsel pratiklerinden mahrum bırakmak ve dondurmak demektir. Ancak kanımca, ileride tartışılacağı üzere toplumsal ve kültürel düzeyde büyük felaketlere yol açmış olan böylesi bir özne ta-

sarısı, Rorty'nin dediği gibi "dünyanın kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak görüldüğü bir çağın mirasıdır." (1995: 26)

Bu yaklaşımın, modernist özne tasarısına ikinci karşı çıkış nedenime açıklık getireceğini umuyorum: modernist özne anlayışının kendini anlam yaratıcısı olarak kurgulayabilmesinin başlıca nedeni, bilinci dilsel, kültürel ve toplumsal belirlenimlerden önce varolan bir aşkınlık olarak konumlandırmış olmasıdır. Başka bir deyişle Descartes'ın aşkın öznesinden Kant'ın özbilincine ve Romantisizmin içselliğine bilinç, varlıkbilimsel bir bilinçlenme nedeni ile kendi önsel hakikatine dilsel bağlanımlardan önce ulaşabilmekte; dil, onun yalnızca kendini anlatmasına yaramaktadır. Şunu demek istiyorum: toplumsalın ve kültürelin alanı, en azından Nietzsche'den bu yana bildiğimiz bir olgu olarak, anlamlandırma süreçlerine bağlıdır. Anlamlandırma ise dilden bağımsız değil, tersine dilsel söylemlerin güdümünde gerçekleşebilmekte; dilsel anlamlandırmalardan bağımsız bir öznesel öz/ hakikat düşüncesi, olanakız görünmektedir. Dolayısıyla anlam yaratıcısı olarak özne düşüncesi, Lyotard'ın dediği gibi modernizmin büyük anlatılarından birine dönüşmekte, çünkü özne kavramı toplumsal ve kültürel ilişkilerin nedeni değil, olsa olsa anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu olarak ele alınabilmektedir.

Aşkın özne tasarısına karşı çıkma zorunluluğunun üçüncü nedeni ise politik felaketlerden kaçınmak adınadır: çünkü kültürlere dilsel anlamlandırmalar ve toplumsal pratikler sonucu oluşan şebekeler olarak değil de kültürel öznelerin öncülük ettiği bütünlükler olarak bakıldığı sürece bütün kültürler kendi özdeşlikleri uğruna kendilerini sabitleştirmek isteyecekler; buna evrensel özcülük iddiaları ve kültürel temizlik harekatları eşlik edecektir. Çünkü kendilerini Lacanvari bir anlam-düğümü değil de birer anlam yaratıcısı olarak algılayan kültürel özneler, kendi anlamlarını dilsel anlamladırma ve eklemleme süreçleri sonucu ortaya çıkan ve sürekli değişiklik gösteren yerel bir olgu olarak değil, evrensel bir gerçeklik olarak düşünecek; Romantisizmin kültürleri eşitlemesine karşın kendi kültürlerinin evrensel anlamı uğruna savaş vereceklerdir. Nitekim evrensel bir eşitlik ilkesi, kolaylıkla bazı kültürlerin daha eşit olduğu bir ilkeye dönüşebilmekte ve modernizmin özne anlayışı, böylesi bir dönüşüm için gereken koşulları içinde barındırmaktadır. Çünkü aşkın ve kapalı bir bütünlük olarak kurgulanan öznenin bir türevi olan kapalı ve özerk kültür kavramı kaçınılmaz olarak dinsel, etnik ve cinsel temizleme örneklerini beraberinde getirmekte; yaşamsal pratikler, sözkonusu modele uydurulmaya çalışılmaktadır. Kanımca yirminci yüzyılın ve öncesinin tanık olduğu temizlik harekatlarını özne kavramıyla ilişkilendirmek, bu nedenle havada kalmamakta; bütün bu harekatların kaynağında aşkın özneye benzer aşkın ve türdeş ve kendine ait bir dile sahip olan bir kültür anlayışı yatmaktadır. Bu anlayışa göre çoğul bir dil değildir kültürelin dili; örnekse Alman kültürü, Türk kültürü, v.b. deyince kastedilen Alman ya da Türk kültürünün diğer kültürlerle girdiği bir ilişki sonucu oluşturduğu şebeke ve bu

şebekenin farklı katmanları değil, Almanları Alman olarak diğerlerinden ayıran özgüllüğü ve eşsizliğidir. Nitekim ben yine bu yüzden günümüzde yapılan çokültürcülük tartışmalarının sözkonusu özne ve kültür anlayışına bir çözüm getiremeyeceğini, çünkü çokkültürcülük gibi bir kavramın işin daha başından farklı kültürel özlere gönderme yaparak işe koyulduğunu ve özcülüğün ancak evrensel bir ilksel neden ilkesine dayanabileceğini düşünüyorum.

IV.

"Yeni budunbilim ile köktenci yazınsal pratik, aynı amaca hizmet ediyorlar: özcü olmayan bir kültür anlayışının geliştirimesine."

Michael Greer

Doğrudur, Herder'in geliştirdiği özgünlük kavramı, yalnızca bireyler değil, aynı zamanda kültürler düzeyinde de geçerli olduğu için modernist anlayışın özneye dönüştürdüğü bireyler gibi bütün kültürler de –etnik, dinsel ve cinsel bütün açılımlarıyla– sahicilik ve özerklik talebinde bulunarak kendi özgüllüklerini gerçekleştirme hakkını isteyeceklerdir. Çünkü Romantisizmin kurguladığı ve Ch. Taylor'un gözler önüne serdiği gibi sahicilik ilkesinin kaçınılmaz sonuçlarından biri, her kültürün kendine özgü sahiciliğini tartışmasız kabul etmektir. Dolayısıyla farklılıkları aynı eşitlik potasında eriterek onları yabancı bir biçime girmeye zorlamak, Taylor'a göre "sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahtır." (1996: 52) Ne var ki kültürleri yabancı ve dışsal olduğu varsayılan bir biçime sokmayı yadsımak, onların biçim-ötesi bir özü olduğunu kabul etmekten başka bir şey değildir. Şunu demek istiyorum: yalnızca Aydınlanmacılıktan bu yana değil, daha eskilerden, Aristoteles metafiziğinden beri tanıdığımız bir yaklaşıma göre şeylerin özünde yatan evrensel nitelik *–eidos–*, o şeye –bizim konumuzda kültürlere– varlık ve kesinlik verir. Şeylerin içkin ve bölünmez niteliğidir eidos; bununla birlikte biçimler kendilerini ancak maddenin rastlantısallığıyla görünteleyebilmekte, bu yüzden öz ile görüntü çoğu zaman örtüşememektedir. Yine de görüntünün altında yatan bir hakikattir onun özü; tarihselliğin rastlantısallığı, bu hakikatın özünü değil, ancak görüntülerini değiştirebilmektedir. Dolayısıyla yabancı bir biçime girmeye zorlanan kimlikler, kendi gerçek hakikatlerini unutarak onu yüzeysel katmanlar altında gömmeye zorlanan kültürlerdir. Başka bir deyişle, kendi özdeşliklerinden zorla uzlaştırılan kimliklerdir yabancı bir biçime girmeye zorlanan kimlikler; Taylorvari bir çekincenin altında ise kaçınılmaz olarak Aristotelesvari bir biçimde kültürel kimliklerin kendilerine özgü bir hakikatı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kuşkusuz kültürel bir yelpazeden ve çeşitlilikten yanadır Taylor ve diğer çokkültürcülük savunucuları; ancak bu tartışmada gözden kaçırdıkları önemli olgu, aslında kültürleri Roman-

tisizmin izinde özsel adacıklar olarak konumlandırmakta olduklarıdır. Meseleye başka türlü yaklaşmak gerekirse, liberal tartışmanın kuşkusuz sempatik kanadında yer alan çokkültürcülük savunucuları, her şeye karşın, kültürlerin birbirlerine dayatabilecekleri ve birbirlerine yadsıyabilecekleri birer özleri olduğu görüşünden hareket ederler. Nitekim bu nedenle Taylor'un bile kabullenemediği *melezlik* gibi bir kavram, kendilerine ait bir içselliğe ve özgüllüğe sahip iki özün biraraya gelir gelmez, özgünlüklerini yitirdiği ve melezleştiği görüşünü içerir. Bu ise, tartışmasız yerilesi bir durumdur, çünkü modernizmin izinde kurgulanan dışsal ve yabancı güçlerin, kültürel özlerin üstünü örterek onları kimlik kaybına uğrattığı düşünülür. Oysa bu yazımda göstermeye çalıştığım üzere kültürel dizgelerin kökeninde yatan şeyler değildir kültürel anlamlar; tersine, çeşitli dilsel ve toplumsal pratikler sonucu her seferinde yeniden üretilen ve sürekli değişen katmanlardır. Dolayısıyla kültürel kimlikler, kendilerinden önce belirlenmiş bir kültürel öze gönderme yapamayacakları gibi girilen her ilişkiyle yeniden üretilir, yeniden belirlenirler. Ne var ki kültürel kimliklerin kendi kökenlerinde yattığını düşündüğü bir mevcudiyete (Derrida) gönderme yapmalarının nedeni, kanıtlamaya çalıştığım üzere onların da kendilerini özne kavramı gibi aşkın ve içsel olarak konumlandırmasında yatmaktadır. Bu nedenle bütün iyiniyetlerine karşı çokkültürcülük tartışmaları, aslında birbirlerinin yanında yer alabilecek farklı kültürel özlerin olduğunu imlerler. Böylesi bir özcülüğe ise sonuçta türdeşlik hayalleri eşlik eder ve temizleme harekatlarının kapısını aralar. Nitekim bu yüzden Soğuk Savaş sonrası bütün dengelerin değişmiş olduğu bu yıllarda kendilerini farklı özler olarak tanımlayan kültürler, Laclau'un deyişiyle birbirlerine "nezaketsizlik etmektedirler." (1995: 13)

Sanırım şimdi, bütün bu öz ve içsellik tartışmalarında gözden kaçırılan önemli noktaya işaret etmenin yeri geldi: bütün içsellikler, kendilerini ancak bir dışsallık sayesinde gerçekleştirebilirler. Başka bir deyişle öznelerin ve kültürlerin kendilerini içsel olarak tanımlayabilmeleri, temelde, onların dışsallığına ve bu dışsallıkla aralarında çektikleri sınıra bağlıdır. Demek istediğim şu: öznelerin ya da kültürlerin kendilerini içsel olarak tanımlayabilmelerinin nedeni, Laclau'nun diyeceği gibi onların içselliğinin sınırlarını çeken bir "kurucu dışarısıdır". Çünkü bütün kültürel özgüllükler, kendi özgüllüklerini ancak kendileri olmayan ve kendi dışlarında kalan bir farklılık üzerinden tanımlayabilirler. Dolayısıyla modernist bir özgüllük ve sahicilik anlayışının, kendi dışsallığı olarak tanımladığı bir özelliği kendi içinde bulur bulmaz, onu temizleme harekatına girişmek dışında seçeneği yoktur. Bu nedenle *nezaketsizlik* ya da daha doğru bir sözcükle *zulüm*, temelde dışarıya değil, içeriye yöneliktir. Öznelerin ve kültürlerin türdeş olmalarının bedeli, kendi içlerindeki dışarıyı bastırmaktan başka bir şey değildir. Althusser'e geri dönerek söylediğini biraz çarpıtmak gerekirse, bu yüzden özne kavramı, modernist burjuva ideolojisinin kurucu kategorisi ve birincil ilkesidir. Ancak evdeki hesap çarşıya hiç bir zaman uymamakta; dışarısı,

içerinin her zaman bir parçasını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle toplumsalın çeşitli alanlarına sızmış olan ve modernizmi belirleyen özerklik kavramı toplumsal ve kültürel hiç bir alanda geçerlik kazanamamakta; farklı katmanlar her zaman içiçe ve yanyana yer almaktadır. Bu bağlamda yapılması gereken, "insan öznesinin –yani ayrımları olmayan bir insan kimliği taşıyıcısının– belli dilsel söylemlerle nasıl ortaya çıktığını, yasal pratiklerde nasıl cisimleştiğini ve başka alanlarda çeşitli biçimlerde nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmak" (Laclau/ Mouffe, 1992: 146) ve her türlü temsilden ve anlamlandırmadan önce aşkın bir önsellik olarak konumlandırılan bu kavramın yapıbozumunu sürdürmektir. Çünkü sonuçta sınırın öte yanında kalan dışarısı, öznelerin ve kültürlerin kendilerini özgül ve özerk olarak yeniden üretebilmeleri için gereklidir. Bu bağlamda özne kavramının işlemesi, özgül ve sahici olarak tanımlanmayan özelliklerin dış-lanmasına bağlıdır. Şimdi ben, sözkonusu yapıbozumuna melezlik anlayışının ciddi bir katkıda bulunabileceği, çünkü sözkonusu kavramın özne ve kültür gibi ilkeselliklere bir çözüm önerisi getirebileceği kanısındayım.

V.

"Artık aitlik sorularını hiç bir şekilde evet ya da hayırla yanıtlamayacağız. İçerisi mi dışarısı mı? Artık evetle hayır, sıfırla bir arasında sonsuz sayıda değer ve sonsuz sayıda yanıt var."

Michel Serres

Eğer özneler gibi kültürlerin özerkliği ve özgüllüğü, modernizm projesinin temel ilkelerinden biriyse, o zaman bu proje ancak bir dışsallık sayesinde gerçekleşebilir. Bu ise dışsal söylemlerin türdeş içselliğe sızmalarına engel olmak; dışsal söylemlerden etkilenerek onları kendi söyleminin bir parçasına dönüştürmek yerine içsel söylemi onlara karşı kurgulamak demektir. Bu durumda ötekilerin söylemini yadsıyan bir söylemdir benim sahici ve özgün söylemim (Castoriadis, 1990: 176) ve kendimi ötekilere karşı tanımlayarak kendi sahiciliğimi gerçekleştirmeme bağlıdır. Ne var ki benim özgün söylemim hiç bir zaman tümüyle bana ait olmayacak, çünkü dışarısı ister istemez her zaman onun içine sızacaktır. Ben kendi söylemimi ancak aşkın bir nedene dayandırarak öz olarak tanımladığım sürece sözkonusu sızmalar bende tedirginlik uyandıracak, çünkü benim özgüllüğümü tehdit edecektir. Dolayısıyla kendine özgü bir öze sahip özne ve kültür düşüncesine kaçınılmaz olarak farklılıklara saygısızlık eşlik edecek, çünkü amaç, içselliğin kökeninde yattığı düşünülen anlamı her türlü değişiklikten korumak olacaktır. Bu amaç içinse kimi dizgeler kendi içlerine kapanırken kimileri içsel bir temizleme harekatına girişecek; dıştan içeriye sızmış olan ögeleri sahicilik uğruna dışlayacaktır. Nitekim öze geri dönüş çağrısında

bulunan bütün kültürleri de bu yaklaşım bağlamında ele almak gerekir. Ne var ki böylesi bir öze geri dönüş çağrısı, daha önce de vurgulandığı üzere, ancak aşkın ve ilksel bir neden sayesinde meşruluk kazanabilir. Bu ise, sözkonusu modernist tasarının çelişkisini oluşturur: çünkü bir yandan aşkın ve ilksel bir neden, kendini kaçınılmaz olarak evrensellik olarak konumlandırmak zorundayken, öte yandan özerklik istemi, ancak herkes için dile getirildiği anda geçerli olabilir. Başka bir deyişle aşkın bir nedene dayandırılan öznesel ya da kültürel özcülük, bir yandan özün evrenselliğinden hareket etmek zorundayken öte yandan herkesin kendini gerçekleştirmesi uğruna farklı özlere kapı aralamak, dolayısıyla kendi evrenselliğinden ödün vermek zorundadır. Sanırım özne tasarısından kaynaklanan bütün evrenselcilik ve partikülarizm çelişkilerine bu bağlam içinde yaklaşmak, öznenin ilkeselliğe uymadığına işaret etmek demektir. Çünkü özneyi ilke olarak konumlandırma isteği, onu bir yandan evrensel, türdeş, saf ve sahici olarak kurgularken öte yandan onu aşkın bir nedene dayandırdığı için onun bütün farklı kendini gerçekleştirme biçimlerine göz yummak zorundadır. Demek ki kapalı, sahici ve türdeş bir özne tasarısı, ancak onun dışsallığını oluşturan bir kültürel çeşitlilik ve farklılık sayesinde gerçekleşebilir. Ancak bu dışsal farklılığa içsel bir özdeşlik düşüncesi eşlik etmekte, ne var ki böylesi bir salt farklılıkla salt özdeşlik deneyimi kaçınılmaz olarak *apartheid*'a yol açmaktadır. Nitekim bu nedenle melezlik tartışması günümüzün politik kimlik tartışmalarının temel taşını oluşturmak zorundadır. Çünkü temelde hiç bir kimliğin içsel bir yaratının ürünü olmaması bir yana, kendini evrensel ilan eden içsel ve sahici kimlik idealinin, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlam içinde onsekizinci yüzyılda ve Avrupa'da ortaya çıkmış olmasına karşın dünyadaki bütün kimlik tartışmaları, sözkonusu idealin türevlerine dönüşmüştür. Bunun için özne tartışmaları kapsamında bir yandan özne ve kültür kavramının olumsallığına işaret ederek aslında "Batıyı antropolojikleşirmemiz" ve "onun gerçeklik tasarısının ne kadar egzotik olduğunu" kanıtlamamız gerekirken (Rabinow, 1993: 168) öte yandan sözkonusu özne tasarısının tarihsel, toplumsal ve dilsel pratiklere hiç bir zaman uymadığını; öznelerin ve kültürlerin hiç bir zaman özerk değil, her koşulda melez olduğunu kanıtlamamız gerekmektedir. Bu nedenle melezlik kavramına –yalnızca– sömürgecilik ve modernizm sonrası bir bağlamda değil, modernizm ve sömürgecilik öncesini ve esnasını kapsayan bir tarihsellik içinde yaklaşılması gerektiğini, ancak bu yaklaşımın ancak modernizm sonrası denen çağın birikimi ve hesaplaşmalarıyla olası olduğunu düşünüyorum.

Çünkü sonuçta sahici kimlik idealinin taşıyıcısı olan Avrupa dahil olmak üzere tarihin hiç bir döneminde hiç bir özne ve kültürel özne saf, arı ve türdeş olmamış; tersine her zaman farklı kültürel, toplumsal ve dilsel pratiklerin kesişme noktasında yer almıştır. Bu nedenle tarihsel, kültürel ve toplumsal anlamın tek başına sorumlusu olmamıştır hiç bir zaman özne; çünkü aslında bizzat kendisi

farklı pratiklerin kesiştiği bir anlam-düğümüdür ve girdiği çeşitli ilişkiler sonucu oluşmuştur. Kuşkusuz bu, kimliklerin tarihsel, toplumsal ve dilsel pratiklere maruz kaldığı ve hiç bir koşulda anlam üreticisi olmayacakları anlamına değil, yalnızca anlamın tek sorumlusu olamayacakları anlamına gelir. Çünkü kimlikler, girdikleri farklı ilişkiler sonucu farklı anlamlandırmaları gerçekleştiren pratiklerin birer nedeni olsalar bile, kendilerinden önce kurulmuş olan bir dizi anlamlandıma süreci içinde yer aldıkları için anlamın tek başına yaratıcısı olamazlar. Sözkonusu kimliklerin yalnızca anlam-taşıyıcısı değil ayrını zamanda birer anlam-düğümü olduğunu iddia etmek ise, onların zaten işin başından melez olduğunu iddia etmek demektir. Çünkü aşkın bir neden sayesinde kendilerini içsel ve tekil bir edimle hiç bir zaman yaratamamıştır özneler, yaratamayacaklardır; tersine içine doğdukları hareketlilik sonucu oluşan, değişen, girdikleri her yeni ilişkiyle farklılık gösteren düğümlerdir. Bu nedenle öznelere türdeş birer bütün oluşturacaklarına çeşitli yönlere açılım sağlayan ve çeşitli anların ve söylemlerin kesiştiği şebekeler olarak yaklaşmak ve dışsallığın söylemini, onların kurucu ögesi olarak ele almak gerekir. Çünkü çoğul, birbirini kesen, çokbiçimli farklılaşmaların sonucu oluşur her özne ve kendini ancak tarihten yalıtılmış bir ortamda sabitleyebilir. Dolayısıyla tarihsel bir bağlam içinde zaman ve mekandışı konumlandırılan bir özne düşüncesi, kendi özdeşliği uğruna içindeki çoğulluğu dışlamak zorunda kalacaktır. Tartışmasız bu, yalnızca özne tasarımı için değil, kültür kavramı için de geçerlidir: hiç bir zaman saf, arı ve türdeş olmamıştır kültürler; ne var ki modernizmin icad ettiği özne ve kültür modeline göre saf, sahici ve türdeş olarak kurgulanmışlardır. Örnekse Fransızların türdeş bir ulus olarak kendilerini düşleyebilmelerinin nedeni, beşinci yüzyılda Cermenlerin Paris'i ele geçirerek büyük Frank İmparatorluğunu kurmuş olmalarına bağlıdır ki Franklar Fransız değil, Cermendirler. Ya da Endülüs-Arap kültürü Ortaçağ şövalye edebiyatının oluşmasına yol açmış olduğu için melezdir islam ülkelerine seferler düzenleyen hıristiyan haçlılar. Aynı şekilde melezdir Avrupa kültürü; onu dünyanın geri kalanından ayıran özgül kültürünü Latin-Hıristiyan kültürü üzerinde kurgulamıştır ki ne Yunanlılar Avrupalıdır, ne de Hıristiyanlık. Biri Avrupa'nın zamansal ve mekansal kıyısında (Yunanistan), diğeriyse mekansal ve zamansal sınırlarının dışındadır (Mezopotamya). Örnekler her kültüre ve çağa uyacak biçimde çoğaltılabilir. Ancak yine de kökenlerinde yatan bir öz düşüncesinden hareket eden nasyonal sosyalistler, Kamboçya'daki Kızıl Kmer'ler, Peru'daki Pedro Luminoso ya da çeşitli Yeniden Diriliş hareketleri, kendi hareketlerini eski bir kültürün olağanüstü özüne geri dönüş olarak kavramakta, bunun için kendi özlerinin üstünü örttüğünü düşündükleri katmanları kaldırmakla uğraşmaktadırlar. Kuşkusuz hiç bir zaman verili birer olgu değildir sözkonusu öze geri dönüş çağrılarının kökeninde yatan özler, tersine geriye dönüşlü yeniden inşalardır. (Žižek, 1995: 59) Yine de alabildiğine tehlikeli inşalardır böylesi inşalar, çünkü geçmişte yatan özün üstüne örttüğü düşünülen katmanlara birer

sapkınlık gözüyle bakmakta, onları imhayı görev bilmektelerdir. Oysa bir kez daha vurgulanması gerektiği üzere kökende yatan aşkın bir mevcudiyet düşüncesi, farklı dilsel eklemlemelerle ve toplumsal pratiklerle sürekli değişen ve kendiyle hiç bir zaman özdeşleşemeyecek olan bir düşüncedir. Dolayısıyla –bir kez daha tekrar etmek pahasına– kimlikler de önceden belirlenmiş bir öze gönderme yapmaz, girilen her ilişkiyle yeniden üretilir, yeniden belirlenirler. Başka bir deyişle kendileriyle özdeş olmayı hiç bir zaman başaramayacaktır kimlikler, çünkü onların bütün düğüm noktaları kedilerini "aşan bir sarmaşıklama içinde oluşturulur." (Laclau/ Mouffe, 1992: 142)

VI.

> *"Demokrasi yalnızca karışık bir kimliğin olumlu değerini anladığımız zaman gerçekleşir. Homi Bhabha ve başka yazarlar tarafından çok uygun bir deyimle önerilen* melezleşme, *bu durumda yerine oturur. Ancak demokratik toplumun koşulu böylece kesin bir bitmemişliğe dönüşür – bu ise kaçınılmaz olarak nihai bir konumlandırmanın olanaksızlığını içerir."*
>
> Ernesto Laclau

Modernizm politikası, konumlandırdığı özne kavramıyla, bütün öznelerin kendilerini gerçekleştirerek kendi sahicilikleriyle özdeşleşmesini amaçlamıştır. Bu yazıda, böylesi bir isteğin olanaksızlığını kanıtlamayı amaçladım. Yine de son olarak, çoğulluk ve melezlik tartışmalarının özne kavramına sınırsız bir açıklık değil, tersine –ilk başta modernist çağdışımları yüzünden çelişkili gibi görünse bile– sınır getirdiğini tartışmaya çalışacağım.

Bilindiği üzere kendi dışsallığına bağlı olsa bile, modernizmin özdeşlik politikası, sınırsız bir tarihsel aktörden hareket eder. Şunu demek istiyorum: modernist öznenin kendini gerçekleştirmesi, bütün yabancılaşmalardan ve dışsallıklardan kurtularak sınırsız (dolayısıyla sabit) bir özdeşliğin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Çünkü modernizm projesi, temelde toplumların ve kültürlerin kendileriyle barışıp bütün partikülarizmleri aşarak sonsuz bir özdeşlik ortamı içinde yaşamalarını amaçlar. Ancak özneler/ kültürel özneler kendilerini hiç bir zaman sabitleyemeyecekleri ve her zaman kesişen anlamlandırma süreçlerinin içinde yer alacakları için böylesi bir sınırsızlık düşüncesi, tartışmasız olarak gerçekleşemeyecek; tarihsel aktörler ve özneler kendileriyle hiç bir zaman örtüşemeyeceklerdir. Bu ise temelde onların sınırsız değil sınırlı olduğuna işaret etmek; melez oldukları için kendilerini sabitleyemeyeceklerini söylemek demektir. Çünkü marksist ütopyaya değin bütün uzantılarıyla modernizmin özdeşlik politikası, aktörlerinin –bu aktörler ister dünya işçileri, ister serbest piyasa yatırımcıları olsun– yabancılıkları aşarak evrensel ve sabit bir idealde birleştiği bir sınırsızlığı hayal

eder. Oysa daha önce de değinildiği üzere böylesi bir idealde gözden kaçırılan önemli nokta, önsel olarak konumlandırılan ilksel nedenin, "kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak dünya fikriyle" (Rorty) yakından ilintili olduğudur. Bu ise, sözkonusu ilksel nedene dayanan öznelerin ve aktörlerin, farklı dilsel eklemleme pratikleri sonucu oluşan şebekeler olarak değil, önsel bir anlama sahip olan varlıklar olarak tanımlandıkları için sınırsız bir özdeşliği gerçekleştirebilecekleri anlamına gelir. Ancak hiç bir zaman önceden verili bir nedeni dile getiremez dilsellik; çünkü sözcüklerin, dile gelir gelmez, dile getirdikleri şeyden uzaklaşmak gibi bir özelliği vardır. Başka bir deyişle, kökende yattığı düşünülen şeyi değil, kendi dilsellikleriyle ortaya koydukları başka bir şeyi imler dilsel göstergeler ve varolduğu düşünülen ilksel nedenden bağımsız bir gerçeklik kurarlar. Dolayısıyla öznelerin ve toplumsal aktörlerin kendileriyle özdeş olmalarını istemek demek, dilsel göstergelerin özdeşliğini istemek demektir ki böyle bir istek olanaksızdır, çünkü dilsel göstergeler sürekli bir eklemleme pratiği içinde yeni anlamlar üreteceklerdir. Bu bağlamda üretilen farklı anlamların tekbaşına yaratıcısı değil, kesişim noktasıdır özne; dolayısıyla sınırlıdır, çünkü sınırlarını, içinde yer aldığı şebeke belirler ve sınırsız bir özdeşlik düşüncesi, ancak dil-ötesi bir bağlamda olanaklıdır. Demek ki farklı anlam-düğümleri ve farklı melezler oldukları için farklı sınırlar ve farklı bağlamlar içinde yer alır özneler ve kültürler. Ancak dışsallığı kendine yabancı olarak konumlandıran bir sınırsallık değildir melezliğin sınırı; çünkü varoluş nedeninin belirli bir şebekenin sınırları olduğunu bilmesine karşın başka şebekelerin anlamlandırmalarının kendi sınırları içinde yer alabileceğini ve modernizmin özne olarak konumlandırdığı kimliğinin başka bir şebeke içinde konumlandırılmış olabileceğini bilir. Sözcüğün tam anlamıyla dünyasının sınırlarının dilinin sınırları olduğunu, ancak bu sınırların sürekli değişmekte olduğunu bilmek demektir bu. Ne var ki sınırların sürekli değişmekte olması sınırsızlığı değil, sınırların geçirgenliğini beraberinde getirir. Bu nedenle bir *eşiktir* melez kimliklerin sınırı; çünkü eşik, kendi sınırlarının bilincinde olmasına karşın dışarıdan içeriye geçişi mümkün kılan, mekanları içsel olarak genişletebilen ve birbirine bağlayabilen bir bölgedir. Bu nedenle sınırları sürekli değişen bitmemiş kimliklerdir melezler; kimliklerin kendileriyle hiç bir zaman özdeşleşemeyeceğine, hep inşa halinde bulunduğuna dikkat çekerler. Melezliğin modernizm ve sömürgecilik sonrası politika için bir çözüm önerisi getirebilme özelliği, buradan kaynaklanır. Çünkü melezlik, türdeş ve sabit adacıklar olarak kendi içlerine kapanan öznelere ve kültürlere onların kesişim ve dikişlenme noktalarını göstererek farklıkları birbirine çevrimleyebilir. Bu ise, melezliğin açtığı yeni bir politik alana işaret eder: çünkü farklılıkların dışsallık olarak yadsındığı ya da liberal bir çokkültürcülük nosyonuyla türdeş ve geçişsiz kılındığı bir özne düşüncesinden ödün verinemizi gerektirir. Çünkü ancak kendi melezliklerini kabul eden geçirgen kimlikler içsel bir çoğulculuğa izin verecek; özdeşliklerin kapıları ve pencereleri kapalı monadlardan oluşmadığını görecekleri gibi, kendi içlerin-

de birçok farklılığı barındırdıklarını anlayacak, dışsallığın söylemine yaşam hakkı tanıyacaklardır. Kaldı ki çoğulluğu içinde barındırınasından ötürü "öznenin olumsallığına" dikkat çekmek gibi bir özelliği daha vardır ki melezliğin, özne olumsallaşmadığı sürece demokrasi deneyimi yarım kalacak, kaçınılmaz olarak özdeşlik istekleri ve temizleme harekatlarını beraberinde getirecektir. Nitekim bu yüzden melezlik kavramıyla yanyana anılabilecek olan "olumsallık, belki de çağdaş politikanın en önemli özelliğinin anlaşılması için temel bir önem taşımakta: bu da, onun tarihsel aktörlerinin kısmi ve sınırlı tarihsel karakterinin tartışmasız tanınması"nı içermektedir. (Laclau, 1996: 51) Sınırsızlığın değil de sınırlılığın demokrasi için taşıdığı önem, onsekizinci yüzyıl bağlamında tanımlanan içsel ve sahici kimliklerin tanımları gerektiği içerdikleri çelişkiden uzaklaşılınasından kaynaklanır: sınırsız ve evrensel bir özdeşlik ilkesine uğruna böylelikle kimlikler dışsallığı yadsıyamayacak, dünyayı kendi sahicilik ilkelerine göre biçimlendiremeyeceklerdir. Kendilerini sınırsız bir sahicilik ilkesi bağlamında değil de sınırlı ve geçirgen bir kimlik çerçevesinde düşünen aktörler, dışsallığın söylemini kimlik kaybı olarak değil, içsel bir zenginleşme olarak algılayacaklardır. Modernist kimlik ideali ancak kişilik bölünmesi olarak algılayabilmiştir çoğulluğu; oysa dışsallık içselliğin karşıtı olarak değil de parçası olarak tanımlandığı zaman kimliklerin kendilerini dışsallığa karşı tanımlamaları ve kendi çoğulluklarına kişilik parçalanması gözüyle bakmaları gerekmeyecektir. Ne var ki böylesi bir melezlik anlayışına Romantisizm ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* anlamında bir içsel doğanın bastırılması olarak yaklaşmamak gerekir. Çünkü içsel çoğulluğun bastırıldığını düşünen bir doğa anlayışı, son kertede yaratılıştan gelen bir doğa görüşünden hareket ettiği için yine doğayı türdeşleştirmekte, ne var ki onun içselliğine ket vurulduğunu düşünmektedir. Oysa bastırılan bir doğa ile değil, dilin olumsallığıyla ve anlamlandırmalarıyla karşı karşıya olduğumuz için bitmeyecek (dolayısıyla sınırlı) olan bir süreçtir kimliklerin serüveni: ancak kimlikler kendilerini sabitleyemedikleri sürece kültürler ve toplumlar da kendilerini sabitleyemeyecek, sürekli değişeceklerdir. Kaldı ki böylesi bir melezlik anlayışı, onsekizinci yüzyıl bağlamında bir anlatımcılıktan da ödün vermemizi beraberinde getirecek, çünkü bir temsilin ya da dışavurumun aracı olarak dilsellikten vazgeçmemiz gerekecektir. Dolayısıyla Schlegel'in özlediği biçimde bir köprü değildir melezlik: çünkü aynı aşkın nedenin tezahürü olan farklı kültürel söylemleri birleştirerek onların arasındaki gediği kapatan bir köprü değil, onların hepsini kendi bünyesinde toplayabilme özelliğine sahip olan bir geçirgen bir şebekedir. Kanımca ancak tekil ve sahici bir öznenin çözülmesine göz yumarak onu melez ve geçirgen bir kütleye dönüştürdüğümüz zaman "toplumsal bir mekanik yerine toplumsal bir anlambilimden söz edebilecek" (Geertz, 1983: 253) ve toplumsala ve kültürele hakkını verebileceğizdir. Çünkü ancak ilkesellikten uzak bir melezlik tasarısı bize toplumsalın ve kültürelin kendiyle özdeşleşmeyeceğini hatırlatacak; farklılıkları yabancılaşma olarak tanımlamadığı için kendini dondur-

maya çalışmayacaktır. Meseleye bir nokta koymak gerekirse, ancak içsel olarak yaratılan bir özne düşüncesinden ödün verdiğimiz sürece ve kurucu bir ilke ve aşkın bir sınırsızlık arayışından vazgeçtiğimiz zaman yalnızca yanyana değil, içiçe de yaşama deneyimini gerçekleştirebileceğimiz görüşündeyim.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1994): *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim: İstanbul.

Castoriadis, Corneluis (1990). *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.

Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen (1986): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.

Herder, J. G. (1967): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt/M.

Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (1992): *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. İletişim: İstanbul.

Laclau, Ernesto (1995): "Giriş." *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde. Der.: Ernesto Laclau, Sarmal: İstanbul, s. 9-21.

Laclau, Ernesto (1996): *Emancipation(s)*. Verso: London, N.Y.

Novalis (1978): Werke, *Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Der.: Hans-Joachim Mähl/ Richard Samuel. München.

Rabinow, Paul (1993): "Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie." *Kultur, Soziale Praxis, Text* içinde. Der.: Eberhard Berg/ Martin Fuchs, Frankfurt/M. s. 158-199.

Rorty, Richard (1995): *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*. Ayrıntı: İstanbul.

Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.

Taylor, Charles (1996): *Çokkültürcülük*. Der.: Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Schlegel, Friedrich (1980): *Ideen. Athäneum* içinde, üçüncü cildin ilk bölümü, Berlin, 1800: tıpkıbasım, Darmstadt.

Žižek, Slavoj (1995): "Bir ideoloji teorisi olarak Hegel'in 'Öz mantığı'. *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde. Der.: Ernesto Laclau, Sarmal: İstanbul, s.57-101

Plural and hybrid identity

This paper is part of a longertudy about "hybridization, culture and literature" and raises the question in what way and why literature is to be seen as a translatibility term between cultures and autonomous subject positions. lt suggests to see the autonomous and authentic subject of modernism, which had led to the concept of autonomous cultures, as a decentred and detotalized agent; unable to fit for a principle. The thesis is that an outer plurality is possible only if the transcendental meaning of the subject is discarded and only if it is redefined as hybrid and pluralistic. Because the aim of an autonomous subject as well as the aim of the politics of authenticity is the timeless identification with its own authenticity, which means a definite establishment, where pluralism has to be suggested as the very loss of identity. However pluralism and hybridization can refer to the disappearance of "real identities", only because this modern concept of identity adheres to the ideal of authenticity. Therefore translabitiliy can only be archieved through hybridization and transversality, where we need to abandon the category of the autonomous and authentic subject and discard its homogeneity. The reason, why literary texts may serve to the transversality is, that they neverneeded a "constitutive outside" (Derrida; Laclau) to deline themselves and that the enunciation of many subject positions was allowed within the same text. So they never could be described as unified and homogeneous entities. Furthermore this article alludes to the idea of contingency, which should be regarded as important for "radical democracy" and which is only possible in the context of a hybrid subject position.

Tarih ve Milliyetçilik Kongresi'nin düşündürdükleri

*Oktay Gökdemir**

Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünce düzenlenen "Tarih ve Milliyetçilik" konulu kongre 30 Nisan - 2 Mayıs 1997 tarihleri arasında Mersin'de yapıldı. Kongre; meslekten yetişmiş "mektepli" ya da kongrede ilk kez vurgulandığı üzere "loncalı" tarihçilerle, amatör olarak bu alana ilgi duyan "alaylı" tarihçiler ve diğer sosyal bilim dallarından katılımcıların buluşmasıyla ülkemizde tarihin ve tarihçiliğin -her ne kadar olumsuz örnekleri alabildiğine yaşansa da- son dönemlerde ulaştığı boyutları sergilemesi açısından önemli bir işlevi yerine getirdi. Tarihin yalnızca tarihçilere bırakılmayacak kadar önemli ve tüm insan etkinliklerini kapsayan bir alan olduğu tespiti doğrultusunda diğer sosyal bilim dallarının tarihle ve tarihçilerle buluşmasının güzel bir örneği sergilendi kongre boyunca.

Üç gün boyunca toplam onüç oturumda sunulan bildiriler tarih yazıcılığı, milliyetçilik, azınlıklar, ulus devlet ve küreselleşme, dünya ölçeğinde ortaya çıkan değişik milliyetçilikler ve Balkanlar üzerine yoğunlaştı. Kongre, tarih yazımı ve yorumuyla öteki üzerinden kurulan bir kimlik yaratma süreci olan milliyetçilik arasında ortaya çıkan organik ilişkiyi değerlendirirken; farklılıkları dışlayan, benzemezlikleri ortadan kaldıran etno-sentrik tarih yaklaşımının hayali olarak kurulan milliyetçiliklerin oluşumunda önemli bir faktör olduğunu ortaya çıkardı. Nilliyetçiliğin "öteki" üzerinden kurulan bir kimlik yaratmak olduğu kadar, aynı zamanda bir öteki yaratmak ve kurmak süreci olduğu, milliyetçiliğin esas olarak bir kimlik oluşturma süreci olduğu vurgulandı. Gerçekten de; bir kimlik kurma süreci olarak milliyetçiliğin iki temel referansı vardır. Bunlardan birincisi "kendinde ögeler" olarak nitelendirebileceğimiz dil, din, kültür ve tarih; ikincisi

(*) Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

ise "öteki"dir. Kongre boyunca hem bu kendinde ögeler, hem de öteki kavramı üzerinde durularak bu iki kavram arasında ilişki süreci değerlendirme kapsamı içerisine alındı. Burada hemen belirtmek gerekir ki günümüze kadar gelen tarihsel süreç içerisinde dünya ölçeğinde ortaya çıkan farklı türde milliyetçilik anlayışlarında bir ortak payda vardır ve bu ortak paydada bütün milliyetçilikler kendi ötekilerini yaratırlar ve onlar üzerinden kendilerini kurgularlar. Kongre'nin bu bağlamda ortaya koyduğu önemli sonuçlardan bir tanesi de 90'lı yıllarda teorik dayanakları atılan "sıradan milliyetçilik" -*banal nationalism*- anlayışı ile şoven ve yayılınacı milliyetçilik anlayışları arasında temelde birtakım farklılıklar görünmesine rağmen bu iki anlayışın pek çok konuda birbiriyle örtüştüğü ve bu örtüşme sürecine basın ve medyanın katkıda bulunduğu çıkarımıydı.

Kongrede tarih yazımı ve ülkemizde tarihçiliğin son dönemlerde ulaştığı boyutlar da tartışılan konuların başında geliyordu. 1970'li yıllarda ilk kez Felsefe Kurumu Seminerleri'nde tartışılan, sonra da Buca ve Boğaziçi Sempozyumları ile dile getirilen bu konu önemi dolayısıyla kongrede bir kez daha ele alındı. Tarihin gününü yaşayan tarihçiler tarafından kurgulanan bir süreç olduğu, tarih yazımında nesnelliğin genel-geçer bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi gerektiği ve tarihçinin dünya görüşünün, ideolojisinin, toplumda sahip bulunduğu yerin yazdığı tarihe yansıdığı önemle dile getirilen konulardan bir tanesiydi. Tarih yazımında belgenin önemli olduğu, ancak sadece belgeye dayalı bir tarih yazıcılığının Osmanlı vakanüvisleri örneğinde olduğu gibi olay aktarmacılıktan başka bir şey olamayacağı, tarihçinin belge ile kuramı birleştirerek bir senteze ulaşması gerektiği, ancak bunu yaparken de "bugüncülük-*presentism*-"in tehlikelerinden alabildiğince kendisini sıyırarak belgeler arasında bir seçme yapması gerektiği ele alındı. Hemen belirtmek gerekir ki tarihçi "şimdi"de durduğuna göre gününün değer yargılarından kendisini soyutlaması oldukça zor bir iştir. Çünkü tüm insanlar gibi tarihçi de değer yüklüdür ve ister istemez bu değerler yazdığı tarihe, yorumladığı belgelere yansımak durumundadır. Ülkemizde özellikle ortaöğretim tarih ders kitaplarının geçmişle bugün arasında ilişki kurmaktan uzak, farklılıkları dışlayan, kronolojik bilgi ve ezberciliği arttıran bir yöntemle ele alınmasının yarattığı olumsuz sonuçlar da kongrede tarih yazıcılığı ve yorumu bağlamında ele alınan önemli konulardan bir tanesiydi.

Üç gün boyunca kongrede tartışılan konulardan bir tanesi de ulus-devlet ve küreselleşme söylemleriydi. Modernitenin ürünü olan ve XIX. yüzyılda temelleri atılan ulus-devlet yapılanmalarının günümüz dünyasında ontolojik olarak etkinliklerinin daralmasının 80'li yılların ortalarından itibaren geliştirilen "küreselleşme-globalleşme-" söylemleri ile ilgili ya da bağıntılı olup olmadığı, tartışmaların odak noktasını oluşturdu. Bir "büyük anlatı" projesi olarak küreselleşmenin post-modern düşünceyle -böyle olduğunu savunanların aksine- örtüşmediği ve küreselleşmenin tek tip, tüm dünya insanlığını aynılaştıran ve benze-

mezlikleri yadsıyan bir söylem olmasına karşın kendi yerelliğini içinde taşıdığı ve bunun bir glokalizasyon süreci olduğu ve yerel muhalefet alanlarının küreselleşme söylemine karşın günümüz dünyasında gittikçe geliştiği vurgulandı.

Kongrenin azınlık kavramı ve özellikle Türkiye'de azınlık olarak nitelendirilen toplumsal kesimlerle ilgili olarak ele aldığı konular da gerçekten ilginçti. Azınlıkların Osmanlı'nın XIX. yüzyılından Cumhuriyet Türkiyesi'ne kadar olan tarihsel gelişimi ve bu tarihsel gelişimin beraberinde Türk milliyetçiliği kavramının oluşmasına katkıda bulunduğunun altı çizildi. XIX. yüzyıldan bu yana gelişen Türk milliyetçiliğinin dağılma ve çöküş senaryolarıyla bir tepki milliyetçiliği olduğu ve bu tepki milliyetçiliğinin dayandığı esasların da "dış düşman" ve "iç düşman" yaratma teorileriyle desteklendiği açıklandı.

Kongrede Osmanlı klasik dönemi üzerinde tartışılan konular daha çok gayrı müslim cemaatler üzerine yoğunlaştı. Burada sunulan bildirilerde Osmanlı'nın bu cemaatleri bir ulus-millet bağlamında ele almadığı, millet olarak nitelendirilen toplulukların daha çok dinsel topluluklar olarak değerlendirildiği görüldü. Özellikle Osmanlı siyasal metinlerinden yapılan seçkilerle bu olgu desteklendi. Siyasal metinlerde ortaya konulan bu yaklaşımın Osmanlı edebi metinlerine de yansıdığı dile getirilen görüşlerle desteklendi.

Kongre yukarıda belirtildiği gibi yalnızca tarih ve milliyetçilik bağlantısını ele almakla kalmayıp, değişik edebi metinlerde ortaya çıkan milliyetçilik sorunsalını da değerlendirdi. Milliyetçiliğin sadece tarih yazımının ve yorumunun kurguladığı bir kimlik yaratma süreci olmadığı, aynı zamanda kamuoyundan medyaya, oradan da diğer sosyal bilim dallarının söylemlerine kadar yansıyan bir oluşum olduğu ortaya çıkdı. Bunun en güzel örneği kongrenin birinci günü ele alınan "Edebi Metinler ve Milliyetçilik" konusuydu. Burada milliyetçi söylemin Divan Edebiyatı'ndan, Türk Romanı'na, oradan da Falih Rıfkı Atay'ın Atatürk dönemi gezi kitaplarına kadar olan uzun dönemli gelişmeleri değerlendirildi.

XIX. yüzyıldan günümüze dünyanın en karmaşık bölgelerinden bir tanesi olan Balkanlar kongrenin son gününde ele alınan konulardan bir tanesiydi. Balkan milliyetçiliğinin ideolojik ve politik ortamı, Balkanlar'a dışarıdan yapılan müdahaleler, Balkanların, farklı etnik toplulukların birleşiminden meydana gelen sorunları geniş bir tartışma süreci içerisinde alındı. Arnavut milliyetçiliğinden Bosna Bogomilleri'ne ve günümüze kadar Balkanlar'da ortaya çıkan karmaşık durum; bilimsel düşüncenin geçerlilik ilkeleri doğrultusunda yorumlandı ve tartışıldı. Balkan milliyetçiliğinin geç gelişen bir milliyetçilik olduğu ve dolayısıyla duygusal temalar üzerinde yükselen bir anlayışa dayandığı vurgulandı.

"Eksik, hasta ve yarım": Modern kimliğin arkeolojisi

TANIL BORA

CHRISTOPH BRECHT-WOLFGANG FINK (DER.)
"UNVOLLSTAENDİG, KRANK UND HALB?"
Zur Archaeologie moderner Identitaet
AISTHESIS, BIELEFELD 1996, 221 s.

Brecht ve Fink, "postmodernite" olarak özetlenen olguları ve kurguları, "geç-modernite" olarak tanımlamayı yeğleyen yaklaşımı benimseyerek, "modernliğin krizleri"nin modernlikle eşzamanlı olduğu tespitinden yola çıkıyorlar. "Geleneğin kırılması" ve "yeni bir dönemin açılması" tasavvurlarının da, modernliğin şafağındaki ilk romantik akımlardan postmodernliğe uzanan geniş zaman boyunca, modernliğin alâmet-i farikalarından saydıkları "modernliğin krizi" izleğinin cephaneliğine daima dahil olduğunu vurguluyorlar. Bu nedenle, modernlik üzerine hep "krizolojik" kavramlarla konuşuluyor. Dolayısıyla, bugün krizde olduğu söylenen modern kimlik ve modern özne de onlara göre daima krizdeydi; "modernliğin söyleminde birey-öznenin mevcudiyeti, onun hakkında şüphelerin belirtilmesiyle açığa çıkıyordu arıcak." Modern öznenin yapısal krizinin modernlikle yaşıt başlangıcı olarak zımnen Alman Romantiklerini alan Brecht ve Fink, kitaplarına adını veren "eksik, hasta ve yarım" sözünü Alman Siyasal Romantizminin 'vasat' ama etkili figürü Adam Müller'den alıyorlar.

Kitabı derleyenler, bu temel tespitlerini, 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın ilk onyıllarının edebi eserlerinde arkeolojik bir gezi yaparak açımlamayı hedeflemişler. Onüç makalelik bu kalabalık ve bol çeşit içeren derlemenin kapsamı hakkında fikir verebilmek için, her makalenin konusu hakkında kısa bir özet sunacağım.

Gerard Raulet, insan zihnini doğadan koparan Aydınlanmanın etkisi karşısındaki şüphelerini Hölderlin'in "Doğa ve Sanat" şiiri üzerinden, mitos-modernlik ilişkisi (veya modernlik içinde mitosların kurulmasına) bağlamında dile getiriyor. Wolfgang Fink, Jean Paul'un otobiyografik metinlerinden hareketle, 18. yüzyıl sonundaki bireysel kimlik ifşaati patlamasını inceliyor. Bu ifşaat tutkusunu, edebi-hayalî bir "Ben Rüyası" olarak tanımlıyor. Christoph Brecht, modernlikle romantizmin içiçe gelişimine dikkat çekerek, romantik akımın (daimi) güncelliğini vurguluyor. Romantiklerin kendilerini "(modernliğe) geçiş dönemi krizi"nin hekimleri olarak algıladıklarını gösteriyor. Brecht bu vurguyu yaparken, romantizmi (özellikle erken dönemi itibarıyla) postmodernizmin öncülü sayan "tersine peygamberliği" eleştiriyor. Helene Boursicaut, Heine ve Stendhal'in İtalya üzerine izlenim yazılarında gelenek-modernlik karşılaşmasını inceliyor. Her iki yazarın izlenimlerinde, İtalya'ya dair geleneksel "doğa ve sanat" izlekleri yerine "tarih

ve siyaset" öne çıkıyor; Avrupa'da 18. yüzyılda kurulmuş bulunan İtalya mitosuyla beraber, kendi ('Avrupai') kimlikleri de değişime uğruyor.

Maurice Gode, tanımlanmalarında hep zorluk çekilen dışavurumcuların muhafazakârlığa karşı ilericilik bağlamında değerlendirilmesini sorguluyor. 20. yüzyıl başı Alman dışavurumcuları örneğinde, değişimci ilericilik ile değişimin siyaseten gerçekleşmesine inançsızlık arasındaki çelişkiden beslenen bir tür tutuculuğun içiçe geçtiğini gösteriyor.

Gilbert Merlio, Nietzsche'yi, Schopenhauer'e olan ortak ilgileri üzerinden besteci Wagner'le buluşturan rotayı izliyor. Nietzsche'nin, insana 'vahdetini' yeniden kazandıracak olan "yeni bir mitoloji" ve "trajedinin yeniden doğuşu" ile ilgili metafizik arayışında Wagner'e bağladığı umutlarını yitirdikten sonradır ki, kendine özgü "kurtarıcılardan kurtulma" çizgisine geldiğini savlıyor. Jacques Le Rider, ünlü Alman Romantiği Hugo von Hofmannsthal'in (otobiyografik) *Lord Chandos'un Mektubu* adlı nesrini, nesnelerin öznelliğe hâkim oluşunun, Ben'in tahrip edilişinin, benliğin yarılmasının ve bundan doğan "iğrenme"nin ve şizofreni korkusunun öncülerinden biri olarak tahlil ediyor. Harro Müller'un incelemesi ise, "modernliğin klasikleri"nden Alfred Döblin'in iki romanında antropolojik söylemin iki yanı (hümanist-dinsel-etik ve mitik-doğalcı-tarihdışı) üzerine. Josef Fürnkaes, Elias Canetti'nin muhtelif beşeri bilim söylemleriyle kişisel-edebi tarzları birleştiren *Masse und Macht* (Kitle ve İktidar) kitabını, tıpkı eserin kendisi gibi, disiplinlerarası ve yöntemsel çoğulculuğa dayalı bir incelemenin nesnesi olarak alıyor.

Gotthart Wunberg ilginç yazısında, 19./20. yüzyıl dönümünden beri şiirle ilgili baskın tecrübenin "anlaşılmazlık" olduğunu savunuyor. Ona göre şiir, 19. yüzyıl sonunda belirli bir olgunluk aşamasına gelen modern karmaşıklığın (muammanın ve başkalığın) anlaşılmazlaşmasının mimetik yansısını oluşturuyor.

Moritz Bassler, 20. yüzyıl başı fotoğraf sanatçısı Carl Einstein'ın "zenci heykelleri (zenci plastiği)" üzerine çalışmalarını bir yerinden-etme *(displacement)* örneği olarak inceliyor. Bassler'e göre Einstein bu eserinde siyahların heykellerini eski sanatsal biçimlerin hepsinden farklılaşan, sözle/yazıyla tekrarlanamayacak (ve anlaşılmazı, tasvir edilemeyeni yansıtan) bir "biçimsel mutlaklık" olarak tanımlayarak, aslında çağdaş sanattan beklentisini ortaya koyuyor: resmi (görselin) "anlayan" ananevi biçimlere karşı, resimle metin arasındaki farkı savunmuş Einstein... Ines Steiner, Sergey Eisenstein'ın montajı devrimci bir yöntem olarak kullanan sinemasını inceliyor. Kültürel kodları yeniden-inşa etme zorunluluğu ile bunların eski/geleneksel semantiğe dahil kodlar olması arasındaki çelişkiyi, Eisenstein'ın, montajı bizzat bağlam/semantik kurucu ve bizzat gerçeklik etkisi yaratıcı 'kaynak' haline getirmekle aştığını gösteriyor. Dirk Niefanger, Siegfried Kracauer'in 1. Dünya Savaşı sonrası dizi-yazıları örneğinde, büyük şehir

heterotopyalarının (ki Foucault'nun anlattığı üzere bu anlatılar modern kimlik krizlerinin altedilmesinde işlevseldir) tasvir ettikleri "boşluklarla" nasıl korkulan, uzak "başka" yerlerin gizli işaretlerini verdiğine dikkat çekiyor.

*

Avrupamerkezciliği çözümlemek: Çokkültürlülük ve medya

ASENA GÜNAL

ELLA SHOHAT & ROBERT STAM
UNTHINKING EUROCENTRISM: MULTICULTURALISM AND THE MEDIA
ROUTLEDGE, LONDRA ve NEW YORK, 1994, 405 s.

Unthinking Eurocentrism, son yıllarda *kimlik* ve *çokkültürlülük* kavramları etrafında yoğunlaşan tartışmalara, medya, özellikle de sinema cephesinden bakan bir çalışma. Bir kısmı daha önce çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanmış makalelerden oluşan kitabın ilk bölümleri medyanın başka kültürleri nasıl ötekileştirdiği üzerinde yoğunlaşırken daha sonraki bölümleri de medya içindeki radikal alternatifler üzerinde duruyor. Başlıktaki *'unthinking'* kavramı, yalnızca Avrupamerkezciliğin açığa çıkarılması yönündeki kuramsal ve eleştirel eylemi değil, aynı zamanda onun medya ve toplum üzerindeki gücünü sarsacak yeni yollar önermeyi de içeriyor. Kitabın çıkış noktası, Avrupamerkezciliğin gündelik hayatımıza içkinleşmesi ve farkedilmez bir hal almasıdır. Onu çözümlemek, hem güncel medya temsillerini hem de özne konumlarını kavramak için gereklidir, çünkü imgelerin, seslerin, ürünlerin ve insanların global dolaşımı ile tanımlanan dünyamızda medya, ulusal kimlik ve cemaate dair aidiyetimiz üzerinde karmaşık bir şekilde belirleyici bir rol oynamaktadır.

Avrupamerkezcilik, ırkçılık, Üçüncü Dünya, Dördüncü Dünya ve *sömürge sonrası* gibi kavramları halen varolan güç ilişkilerini gözardı etmeden kullanmamız gerektiğini belirttikten sonra Shohat ve Stam, liberal çoğulculuk yerine çokmerkezli çokkültürlülük siyasetini öneriyorlar. Liberal çoğulculuğun aksine çokmerkezli çokkültürlülük, bütün kültürel tarihi, iktidar ile ilişkisi bağlamında ele alır ve temsil edilmeyen, marjinalleştirilen ve bastırılanın tarafından bakmaya çalışır. Azınlıkları, basitçe varolan çekirdeğe eklenecek çıkar grupları olarak değil de paylaşılan bir tarihin aktif katılımcıları olarak görür. Kimlikleri, çoğul, sabitlenemeyen, tarihsel olarak konumlanmış ve süregiden farklılaşma ve çok biçimli özdeşleşmelerin ürünleri olarak kavramsallaştırır.

Yunan Ulusal Turist Organizasyonu'nun 1991 yılında gazetelere verdiği, Yunanistan'ı 'her şeyin başladığı' ve 'tanrıların seçtiği' yer olarak sunan reklamlar, Shohat ve Stam tarafından Martin Bernal'e göndermeler yapıla-

rak eleştiriliyor. *Black Athena* isimli kitabında Bernal, Antik Yunan'ın Avrupa'nın atası özerk bir kültürel formasyon şeklinde kuruluşunun, geç on sekizinci yüzyılın bir ürünü olduğunu gösteriyor (New Brunswick: Rutgers UP, 1987). Shohat ve Stam, Amerika'nın keşfinin beşyüzüncü yılı kapsamında yapılan resmi kutlamaların yarattığı karşı söyleme geçmeden önce keşfe dair eski ve yeni filmlerin eleştirisini yapıyorlar. Kristof Kolomb'un inanç, bilim ve modernitenin sesi, yerlilerin ise ya beyaz adamı hayranlıkla izleyen sessiz tanıklar, ya da vahşi insanlar olarak temsil edildği bu filmlerde yeniden üretilen Avrupamerkezcilik, son yıllarda yerlilerin çektiği filmlerde *avant-garde* teknikler kullanılarak sorgulanıyor.

Emperyalizmin zirvede olduğu dönemde ortaya çıkan sinema, Shohat ve Stam'e göre sadece hegemonik sömürge söylemini miras alıp yaymakla kalmadı, aynı zamanda film dağıtımı üzerindeki tekelci denetimi sayesinde kendine kuvvetli bir hegemonya da yarattı. Egemen sinema, Lumiere kardeşlerin Kuzey Afrikalıları alaya alan *Le Musulman Rigolo* (1902) filminden *Tarzan*'ın maceralarına, *King Solomon's Mines*'daki (1937, 1950, 1985) kazana atılan Batılı imgesinden *Indiana Jones*'un (1981, 1984, 1989) bilimsel misyonuna kadar hep Avrupamerkezci bir seyir izledi. Emperyal tarzdaki macera filmlerinin Amerika'ya özgü hikâyesini *Western* filmleri dile getirdi. *Western* filmlerinin paradigmatik fonksiyonu, Amerikalı yerleri kendi topraklarında vahşi işgalciler konumuna düşüren, bir tarihi ters yüz etme eylemidir. Körfez Savaşı'nın medyadaki temsili üzerinde de duran Shohat ve Stam'e göre, eğer izleyiciler, Westernler, macera filmleri ve emperyal epiklerle böylesine çevrelenmemiş olsalardı, televizyonun benimsediği askeri simülasyon ve panoptik görüş taktikleri bu kadar da etkili olamazlardı. Emperyal filmlerin yaygın bir teması olan tecavüze uğrama ve beyaz adam tarafından kurtarılma fantazisi, Körfez Savaşı söylemi içinde de yer aldı. Sadece bu tema değil, *örtünmüş mekânlar, karanlık kıta* ve *bakire topraklar* da emperyal filmlerde karşımıza çıkan fallus merkezli temalardır. *A Bird of Paradise* (1932), *Wee Willie Winkie* (1937), *Black Narcissus* (1947), *The King and I* (1956) ve *Lawrence of Arabia* gibi sömürgelere dair pek çok Batılı filmde kahraman, genellikle bilim adamı olan bir gezgindir. O toprakların üzerinde yaşayan 'ilkel' insanların değerini anlamadığı hazinelere ve yeni topraklara hükmeder. *Lawrence of Arabia*'da ve *Indiana Jones* serilerinde kamera, pasif ve statik bir alanda seyreden kahramanın dinamik hareketlerini kaydeder.

Shohat ve Stam, stereotip analizinin sınırlarını ortaya koydukları beşinci bölümde, Bakhtin'in sanatsal temsillerle ilgili kuramından yararlanıyorlar. Stereotip analizinde temel sorun, gerçekçilik saplantısı ve meselenin basitçe hatalar ve çarpıtmalarla ilgili olduğu, sanki bir topluluğun 'gerçek'inin problemsiz, şeffaf ve kolayca ulaşılabilir bir şey olduğu varsayımlarına dayanmasıdır. Tabii ki *Mississippi Bur-*

ning (1988) gibi bir filmde, 1960'ların sivil haklar mücadele ortamında, hareketin tarihsel düşmanı ırkçı FBI'ın kahramana, asıl kahramanların, yani her türlü baskıya maruz kalan binlerce siyahın beyazların kendilerini kurtarmasını bekleyen pasif kurbanlara dönüşmesi eleştirilecek bir noktadır. Fakat stereotip analizi karmaşık birçok imajın tek bir imaja indirgenmesi şeklini alarak bir tür özcülüğe neden olabileceği gibi stereotiplerdeki tarihsel değişimleri gözardı ederek ahistorik de olabilir. Aynı zamanda, temsilin Avrupamerkezci boyutu, sadece karakterlerle değil, ışık, çerçeve, mizansen ve müzikle de sağlanan bir olgudur.

Shohat ve Stam'in kitabının en önemli özelliği, yalnızca Batılı temsillerin Avrupamerkezciliğini ortaya çıkarmakla kalmaması ve *Üçüncü Dünyacı* ve *sömürge sonrası* olarak nitelendirilebilecek filmleri de hegemonya karşıtı boyutları ile ele almasıdır. 1960'lar ve 1970'lerin anti-emperyalist sineması, sadece Hollywood'a değil, kendi ülkelerindeki ticari sinemaya da karşı çıkarak kuruldu. Şimdiyi yeniden yazabilmek için, sömürgeciliğin bozundurduğu tarihlerini, bu filmlerle yeniden yazmaya çalıştılar. Pontecorvo'nun *The Battle of Algiers* (1966) filmi bu bağlamda önemli bir yere sahip, çünkü Kuzey Afrika'ya dair olan bütün Fransız ve Amerikan filmlerinin tam karşıtı bir söylemle Cezayirlileri bağımsızlıkları için savaşan insiyatif sahibi bir halk olarak sunuyor ve onlarla özdeşleşme yollarını açıyor. Üçüncü Dünyacı sinemadan farklı olarak, sömürge sonrası sinema, milliyetçi söyleme daha eleştirel yaklaşıyor ve cinsiyete, sınıfa ve etnisiteye dayalı ayrımlar üzerinde de duruyor. Alternatif bir estetiğin kaynaklarını kendi kültürlerindeki mucizevi ruhlar gibi ögelerde bulan *Yeelen* (1987), *Jitt* (1992), *Kasarmu Ce* (1991) gibi Afrika filmleri düzçizgisel, neden-sonuç ilişkisine bağlı anlatımı reddediyor ve sözel tarihi ekrana yansıtıyor. Burada üzerinde durulan noktalardan biri de hegemonya karşıtı söylemin Batı'nın toptan reddi ile değil, Hollywood'un ve uluslararası medyanın belli stratejilerle kendilerine karşı kullanılması ile mümkün olduğudur. Diasporik kimlikler üzerinde duran *Passion for Remembrance* (1986), *Homage by Assossination* (1990) ve *Measures of Distance* (1988) gibi filmler, insanın kendi coğrafyasından ve tarihinden sürgün edilmesinin karmaşık boyutlarına yeni anlatım stratejileri ile karşılık veriyor.

Çokkültürlülükten sözetmemizi sağlayan farklı kültürlerin biraradalığı; kuruluşlarının ilişkiselliği ve aralarındaki ilişkinin yapısal eşitsizliği yazarların ısrarla üzerinde durdukları noktalar. Onlarca filmin ve ayrıca bazı reklamların ve televizyon programlarının Avrupamerkezci ya da hegemonya karşıtı bağlamları içinde incelendiği bu çalışma, Batılı "Özne"nin ve "Diğeri"nin kuruluş sürecini anlama yönünde atılmış önemli bir adım niteliğini taşıyor.

*

Globalleşme, medya ve kültürel kimlik

EBRU KAYAALP

DAVID MORLEY - KEVIN ROBINS
SPACES OF IDENTITY: GLOBAL MEDIA, ELECTRONIC LANDSCAPES AND CULTURAL BOUNDARIES
LONDRA VE NEW YORK: ROUTLEDGE, 1995

Son yıllardaki teknolojik ve ekonomik değişimler sayesinde, medya, iletişim ve enformasyon ağları global bir nitelik kazandı. Kültürler-arası imge ve enformasyon akışının daha yoğun ve yaygın bir hale gelmesi, dünyanın en ücra köşesindeki insanların bile -bu ağlara bağlanabildikleri ölçüdeöteki insanlardan haberdar olmalarını sağlıyor. Ülkeler arasındaki coğrafi sınırların daha geçirgen hale geldiği bu dönemde, insanlar aralarında ortak anlamlar kurmak için artık aynı zamanı ve mekanı paylaşmak zorunda değiller. Ulus-devletin krize girdiği ve yeni bölgesel ve yerel oluşumların ortaya çıktığı iddia edilen bu yeni iletişim coğrafyasında kültürel kimlikler nasıl bir dönüşüm geçiriyor? Morley ve Robins'in Spaces of Identity kitabında yeralan makaleler bu soruya cevap arıyor. Kültürel kimliklerin karmaşık ve çelişkili yapısı ve bu kimliklerin yeniden şekillenmesinde medyanın rolü, 1987'den 1994'e kadar uzanan geniş bir zaman diliminde birlikte ve ayrı ayrı yazdıkları bu makalelerin ortak ilgi alanını oluşturuyor. Yazarlar, bu konuları daha çok Avrupa ile Avrupa'nın kendi kimliğini tanımlarken 'Öteki'leştirdiğini ileri sürdükleri Amerika, İslam, Japonya ve Doğu arasındaki ilişkiler çerçevesinde ele alıyorlar.

Son yıllarda kültür ve medya ürünlerinin uluslararası düzeyde standartlaşması ve dolaşıma girmesiyle birlikte global toplumdan ve global kültürden sıkça bahsedilir oldu. Daha çok medya yoluyla aktarıldığı düşünülen global kültürün, yerel kültürü kendi içinde eritip yok ettiği sık sık telaffuz edilen savlardan biri. Kültürün global ölçekte türdeşleştiğini öne süren ve bu durumu medya şirketlerinin goballeşmesiyle açıklayan görüşlere karşılık, Morley ve Robins bu süreçte yerel ve bölgesel medya ağlarının da yaygınlaştığına dikkati çekiyorlar. Daha önemlisi, yazarlar, bütünsel bir global kültür anlayışına karşı çıkarak, globalin etkisiyle yerel olana karşı da ilginin arttığını savunuyorlar. Bu açıdan bakınca, global ile yerel arasındaki ilişkiyi anlamak için yerel farklılıkların global tarafından nasıl yeniden ambalajlanıp dünya pazarına sunulduğunu saptamak önemli görünüyor. Bu nedenle, yerelin global içinde yokedilip türdeşleştirildiğini söylemekten ziyade, yerel ile global arasında yeni bir eklemlenmeden sözetmek daha doğru olacaktır.

Morley ve Robins, Avrupa Birliği'nin 1980'lerden itibaren "Avrupa *audiovisual* alanını" yaratmak için büyük medya şirketlerini biraraya getirmeye çalıştığından bahsediyorlar. Bu proje, hem Avrupa'nın medya dünyasında

gitgide gücü artan Japon ve Amerikan şirketleriyle boy ölçüşebilecek düzeye getirilmesini, hem de medya yoluyla Avrupa'da ortak bir kültürel kimlik yaratılmasını hedefliyor. Avrupa'daki ulusal kültürlerin ve kimliklerin çeşitliliğine karşın, medyanın Avrupa'da yaşayanlar arasında bir birlik yaratabileceği düşüncesi savunuluyor. Bu düşünceye karşı, Morley ve Robins, bir yandan medyanın ortak bir kültürel kimlik yaratmadaki birleştirici rolü üzerine kuşkularını dile getirirken, diğer yandan Avrupa'nın kültürel anlamda entegrasyonunun mümkün olup olmadığı noktası üzerinde duruyorlar. Yazarlar, Avrupa Birliği'nin söylemi içinde çokca rastlanan "çeşitlilik içinde birlik" *(unity in diversity)* sloganına Avrupa'da yaşayan herkesin aynı sempatiyle yaklaşmadığını savunuyorlar. En başta, Avrupa içindeki çeşitli bölgeci ve milliyetçi akımlar her türlü birörnekleştirmeye karşı çıkarak, ortak bir Avrupa kimliği yaratma fikrini reddediyorlar. Bu akımlar, kendi yerel yayınlarını yaparak, kültürel kimliklerini medyanın türdeşleştirici etkisinden korumaya çalışıyorlar. Bölgeciliği ve milliyetçiliği savunanların yanısıra, sömürgeci ve emperyalist ilişkilerin bir sonucu olarak, Avrupa'ya yerleşen Üçüncü Dünya göçmenlerinin de Avrupa'da kimlik ve kültür sorunu yarattıkları düşünülüyor. Eski sömürgelerden çıkıp gelen 'Öteki', "küçük beyaz Hıristiyan Avrupa"nın zeminini sarsmaktadır. Yazarlara göre, göçmen ve azınlık kimliğinin bu kadar öne çıktığı bir dönemde, Avrupa hiç bir zaman eski güvenine ve emniyetine sahip olamayacaktır. Sovyetler Birliğinin dağılması ve Doğu Blok'unun tarihten silinmesiyle birlikte, Avrupa Birliği de sınırlarını yeniden gözden geçirmektedir. Morley ve Robins'e göre, Avrupa Birliği'nin "Avrupa nerede başlar, nerede biter?" sorusundaki ısrarı, 'içerdekilerle' 'dışardakileri' birbirinden ayıran sembolik bir coğrafya kurmak isteğinin göstergesidir. Dünyadaki coğrafi sınırların gittikçe belirsizleştiği düşünülen bir dönemde, Avrupa türdeş ve yekpare bir kimlik kurmak için kendisiyle 'Öteki'ler arasına kalın çizgilerle biz-onlar hattı çizmektedir. Morley ve Robins'e göre, Avrupa kültürel melezleşme karşısında geçmişte kültürünün 'saf' olarak bulunduğunu sandığı bir yurda *(Heimat)* geri dönmeyi istemektedir. Ancak Avrupa'nın kendi kültürünün ve kimliğinin 'esaslarını' bulabilmek için, geçmişini ve geleneklerini canlandırmaya çalışması hiç de masum bir istek değildir. Çünkü bu istek, bu 'esasları' kendi kültüründe ve kimliğinde bulundurmayan 'Öteki'lerin bu Avrupa 'yurdundan' dışlanması demektir. Yazarlar, farklılıkları gözardı eden veya farklılıklarla birlikte yaşamayı reddeden bir anlayış üzerine kurulu ulus-üstü Avrupa Birliği'nin, ulus-devletin kültürel hiyerarşilerinin ötesine geçemeyeceğini vurgularlar.

Morley ve Robins, Batı medyasında 'Öteki'nin temsilini antropolojide son günlerde iyice hararetlenen 'temsil etme sorunsalı' çerçevesinde inceliyorlar. Temsil eden ve edilen arasında hep bir güç ilişkisi olduğuna işaret eden yazarlar, 'Öteki'nin ekrandaki temsilinin sorgulanması gerektiğini

savunuyorlar. Televizyon, seyircilerini kendi oturma odalarında 'Öteki'ni gözleyen antropologlar olarak kodlarken, onlara ekranın öte yanında olan biten olayların tehlikelerinden uzakta güvenli bir yer de sunuyor. Körfez savaşı ve Bosna örneğinde olduğu gibi, televizyon ekranı bir yandan olanları tüm 'gerçekliğiyle' seyircilerin yanı başına getirirken, diğer yandan da bu olayları sıradan bir seyirlik haline dönüştürüp, seyircilerin olanlara duyarsız kalmasını sağlayabiliyor. Ekranın önündeki seyirci için, 'Öteki'nin başına gelenler bir video oyunu gerçekliğinden başka bir şey olmuyor.

"Tekno-Oryantalizm" adlı makalede, Morley ve Robins, Japonya'da teknolojinin inanılmaz yükselişinin Avrupa ve Amerika'da nasıl bir kültürel paranoya yarattığını anlatıyorlar. Dünya ekonomisinin dinamikleri, Atlantik'ten Pasifik'e doğru kaydıkça Japonya, Batı'nın üstünlüğünü tehdit eden bir ülke olarak yükselmektedir. Bu yeni senaryoyla birlikte, Morley ve Robins'e göre, Batı'nın kendini modern ve ilerlemeci, Doğu'yu ise premodern ve durağan olarak tanımladığı ikili karşıtlık krize girmektedir. Eğer modernlik kendine Doğu'da bir ev bulabiliyorsa, o zaman Doğu ile Batı arasındaki herhangi bir özcü ayrım da sorunlu hale geliyor demektir.

En son makalede, tarihi Batı'nın jeneolojisiyle bir tutmanın ontolojik emperyalizm olduğunu belirten Morley ve Robins, bu görüşün Fukuyama'nın tarihin sonu teziyle zirveye ulaştığını söylüyorlar. Ancak yazarların daha çok üzerinde durdukları nokta, temsil etme ile iktidar arasındaki ilişkinin tarih anlatımında da geçerli olduğu üzerine. De Certeau, Greenblatt ve Todorov'un çalışmalarından yaralanarak, Batı'nın emperyalist fetih tarihi ile günümüzdeki kültürel emperyalizmin yapısı arasında benzerlikler kuruyorlar.

Globalleşme, medya ve kültürel kimlikler son zamanlarda hep birlikte anılan kavramlar. Morley ve Robins bu üç kavramı, Avrupa Birliği, ulus-devlet, kültürel emperyalizm, göçmen kimliği gibi birçok değişik konuyla ilişkilendirerek geniş bir perspektiften inceliyorlar. *Spaces of Identity* insanların, kültürlerin, malların ve enformasyonun devamlı akışından başı dönenlere kılavuzluk edebilecek bir kitap.

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış, ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte iki sayfayı geçmeyen İngilizce bir özet iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Format: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve *"a.g.e."*, *"a.g.m."* gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra *"vd."* ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulanzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyadlarına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1), 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2), 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/lime" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim'e iletilecek yazılar bu formata uygun olarak A4 kâğıtlara her bir yanda marjlar bırakılarak, geniş aralıkla yazılmalı ve en az üç kopya olarak aşağıdaki adrese gönderilmelidir. Yazıların ascii veya text dosyasıyla diskete yüklenmesi çok yararlı olacaktır.

Toplum ve Bilim
Selânik Cad. 64/11
06640 Kızılay/Ankara

Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Toplum ve Bilim

64/65

Işık *Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması* Akcan *İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler* Eraydın *Mekân Organizasyonuna İlişkin Değişen Paradigmalar* Helvacıoğlu *Tarihî-Coğrafî Materyalizm* Pınarcıoğlu *Yeni Coğrafya ve Yerellikler* Pratt *Eleştirel Realizm ve Toplumbilimsel Araştırmalarda Pratik Anlamları* Geenhuisen & Nijkamp *Sürdürülebilir Kenti Nasıl Planlamalı?* Sarıkartal *Bazı Orta Çağ İslâm Yapıtlarında "Öteki" Mekânların Oluşumu* Çalışkan *1980 Sonrası Coğrafya Ders Kitaplarında Mekân ve Birey Kurguları*

66

Boratav *Köy Hanehalkı Anketlerinden Kırsal Sınıflara* Ansal *Türk Sanayiinde Ücretli Kadın Emeğinin Değişen Konumu* Buğra *Cumhuriyet Dönemi Girişimcilik Tarihi ve YDH* Şen *Türkiye Büyük Burjuvazisinin Anatomisi* Demir *Türkiye'de İşçileşme Süreçleri* Serçe *1923 İzmir-Aydın Demiryolu Grevi* Erder *Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları* Açıkel *Mikro Mekân Paradigmasına Giriş* Keyman *Demokrasi, Topluluk ve Fark* Yeğenoğlu *Oryantalizm ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe*

67

Ahıska *Medya, Küresellik ve Yerellik* Mutman *Televizyonu Nasıl Sorgulamalı?* Alankuş-Kural *Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili* İnal *Yazılı Basın Haberlerinde "Yapısal" Yanlılık Sorunu* Karakayalı *Doğarken Ölen: Hafif Müzik Ortamında Ciddi Bir Proje Olarak Orhan Gencebay* Tekelioğlu *Kendiliğinden Sentezin Yükselişi: Türk Pop Müziği'nin Tarihsel Arkaplanı* Erdoğan *Ulusal, Kolonyal Söylem ve Yeşilçam Melodramı* Erol *Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği*

68

Amin *Dünya Kutuplaşmasının Geleceği* Dirlik *Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler* Keyman *Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak* Sakallıoğlu *Türkiye'de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruiyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler* Ergut *Demokrasi, Politik Toplum, Parti* İnsel *Armaganın Günümüz Ekonomisindeki Yeri* Alpkaya - Çelebi *Medyada Gündem Oluşturma:* Hürriyet *1994 Örneği* Yıldırım *İşçi Sınıfından Bir Kesit: Gebze Metal İşçileri* Özertürk - Türkyılmaz *Sanat Alımlayıcısının Biriktirici Olarak Tipolojisi*

69

Tatar-Peker *Dünya Bankası: Kalkınmacılıktan "İyi Yönetim" Söylemine* Oğuz *Globalleşme ve Sendikalar* Somel *Üretimde Globalleşme ve Kalkınma* Aslanoğlu *Globalleşme ve Dünya Kenti* Mert *Cumhuriyet'e İlk İslamcı Muhalefet: **Yarın** ve **Müsavat*** Baştuğ *Altaylı Göçebelerde Kabile-Federasyon ve Devlet* Tarhan *Global Kültür ve Kimlik* Çiğdem *Gellner'in İslâm Toplumu Modeli Üzerine* Bora-Üstel *Ulus-Devlet, Cumhuriyet, Kimlik ve Yurttaşlık*

70

Baker *Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru* Žižek *Müstehcen Efendi* Gourgouris *Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi* Koçak ***Mai ve Siyah** Üzerine Psikanalitik Bir Deneme* Açıkel *"Kutsal Mazlumluğun" Psikopatolojisi* Holbrook *Klasik-Sonrası İmge, Okyanussal Benlik* Cankoçak *Masalda Büyüyen Kızlar* Yılmazer *Freud, Jung, Psikanaliz ve Edebiyat* Erdoğan *Sinema ve Psikanaliz* Akay *İmge, Ne Hallerde?* Tura *Metapsikoloji ve Fenomenoloji* Göka *Psikanalizin ve Psikiyatrinin Geleceği İçin Bazı Sezgiler*

71

Güvenç-Işık *İstanbul'u Okumak: Statü-Konut Mülkiyeti Farklılaşmasına İlişkin Bir Çözümleme Denemesi* Ercan *Kriz ve Yeniden Yapılanma Sürecinde Dünya Kentleri ve Uluslararası Kentler: İstanbul* Aktar *Varlık Vergisi ve İstanbul* Köker *Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası* Bora *İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği* Yenal *Yemeİçmenin Tarihi ve Sosyolojisi* Göksu *Çalışma-Dışı Zamanı Satın Alan Post-Turist Öznenin Sahicilik Bunalımı* Konukman *Cem Somel'in "Üretimde Küreselleşme ve Kalkınma" Başlıklı Makalesi Üzerine Bir Not* Somel *Nota Cevap* Saraçoğlu *Küreselleşme: Retorik ve Gerçeklik*

72

Alankuş-Kural *Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği* İnsel *Neoklasik İktisat ve Modern Toplum* Nalçaoğlu *Temsil ve Cinayet* Keyman *Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" Olasılığı* Paker *Klasik ve Yorumsamacı Psikanalizlerin "Geçmiş"e Bakışları Açısından Karşılaştırılması* Atay *Ortadoğu'da Aşiret ve Devlet* Mıhçı *İktisadi Büyüme ve Kalkınmaya Kurumsal Değişim Yaklaşımı* Güvenç & Işık *"İstanbul'u Okuma"ya Devam*

Birikim Yayınları